

Правительство Республики Хакасия
Министерство образования и науки Республики Хакасия
Администрация Таштыпского района
Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ САЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

Материалы Третьей Международной научной конференции,
посвященной 155-летию со дня рождения хакасского просветителя,
лингвиста, этнографа Ивана Матвеевича Штыгашева
(26–28 октября 2016 года)



УДК 316.7
ББК 63.3 (2Рос)
Н 30

Печатается в рамках проекта регионального конкурса
Российского гуманитарного научного фонда №16-11-19501

Рецензенты: доктор филологических наук, профессор
Карпов В. Г.
кандидат исторических наук, доцент
Степанов М. Г.

Редакционная коллегия: отв. редактор доктор исторических наук, профессор
Тугужекова В. Н.
отв. секретарь **Великих Т. Г.**
кандидат исторических наук **Данькина Н. А.**
кандидат филологических наук **Чебочакова И. М.**

Н 30 **Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий.** Материалы
Третьей Международной научной конференции, посвященной 155-летию со дня
рождения хакасского просветителя, лингвиста, этнографа Ивана Матвеевича
Штыгашева (26-28 октября 2016 года). – Абакан: ООО «Книжное издательство
«Бригантина», 2016. – 172 с.



ISBN



Содержание

Приветственное слово заместителя Главы Республики Хакасия - Председателя Правительства Республики Хакасия И. Г. Смолиной.....	6
К 155-ЛЕТИЮ ХАКАССКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЯ, ПИСАТЕЛЯ, ЛИНГВИСТА, ЭТНОГРАФА ИВАНА МАТВЕЕВИЧА ШТЫГАШЕВА.....	6
Тугужекова В. Н.	
Вклад Ивана Матвеевича Штыгашева в развитии духовной культуры Хакасии.....	6
Салата Г. А.	
Хакасский «Ломоносов» – Иван Матвеевич Штыгашев.....	13
Кошелева А. Л.	
Литературное наследие просветителя и миссионера И. М. Штыгашева: жанрово-стилистическое своеобразие.....	14
Минеева М. С., Валеев Р. М.	
Казанская учительская семинария и обучение И. М. Штыгашева (1882-1885 гг.).....	20
Данькина Н. А.	
Педагогическая деятельность Ивана Матвеевича Штыгашева.....	22
Майнагашева Н. С.	
О литературном наследии И. М. Штыгашева.....	24
Шапошников	
Владимир Николаевич Штыгашев – продолжатель дела сынов рода Сор.....	28
Могилат Р.	
Промысл Божий и смысл испытаний человека в мировоззрении отца Иоанна Штыгашева (по книге «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева»).....	30
ЭТНОГРАФИЯ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ.....	33
Варику К.	
Алтай и Гималаи: культурные связи.....	33
Санжиева Т. Е.	
Семантика шаманских обрядов предбайкальских бурят начала XXI в.....	42
Енчинов Э. В.	
Месяцы и фазы луны в алтайской культуре.....	47
Ушницкий В. В.	
Тубалары: таежный этнос Северного Алтая.....	51
Чулууны Э.	
Монгольский народный музыкальный инструмент – Цуур.....	53
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.....	56
Валеев Р. М., Хабибуллин М. З., Валеева Р. З.	
Феномен историко-конфессионального изучения народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири в Казанской духовной академии во второй половине XIX – начале XX вв.	56

**Кимеев В. М.**

Роль православных миссионеров в формировании новой идентичности шорцев.....62

Дацышен В. Г.

Хакасы и православная миссия в Усинско-Урянхайском крае.....64

Чертыков В. К.

Даты основания православных приходов на территории Хакасии (вторая половина XVIII – начало XX века).....70

Бурнаков А. А.

Религиозная ситуация в Таштыпском районе Хакасии в начале XX вв.....73

Протоирей Мшенецкий Р.

Православная молодежная миссия в Хакасии.....76

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ....79**Такаши Осава, Есин Ю.Н.**

Новое открытие древних тюркских рунических надписей и тамг раннего средневекового периода в степи близ горы Уйтаг. (По материалам совместной Хакасско-Японской экспедиции весной 2015 г.).....79

Валеев Р. М., Мартынов Д. Е., Мартынова Ю.А., Минеева М. С., Тугужекова В. Н.

Вновь открытые источники о научном путешествии Н.Ф. Катанова в 1889-1892 гг. в фондах Архива Русского географического общества.....83

Каташев М. С.

К вопросу о состоянии лесного фонда Алтайского горного округа на начальном этапе реформирования производственно-хозяйственного комплекса Кабинета (80-е гг. XIX в.).....86

Шекшеев А. П.

Неизвестный сибирский Корнилов и его поход. Эпизод Гражданской войны88

Барабаш В. П.

Проблемы становления высшего образования в сфере культуры в Восточной Сибири (1960 – 1980-е гг.).....97

Тензин Ч. М - Х.

Социальная динамика этноконфессиональной ситуации в Туве.....99

Анайбан З. В.

Молодежь Хакасии: этнодемографический аспект.....103

Кискидосова Т. А.

Черногорск. Начало строительства нового города.....106

Лушникова О. Л.

Культурно-познавательный туризм в Хакасии.....108

Тиникова Е. Е.

Урбанизационные процессы в среде хакасского этноса.....113

ЯЗЫК И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ РОССИИ.....118**Хисамитдинова Ф. Г.**

Отношение башкирского языка к восточнотюркским языкам.....118

Селютина И. Я.

Сложные гласные звуки в тюркских языках Южной Сибири и особенности обозначения их на письме.....125



Каксин А. Д.	
О семантической нагрузке междометия ыйу в хакасском языке.....	130
Чертыкова М. Д.	
Третичность формирования восприятия и его глагольное выражение в хакасском языке.....	132
Белоглазов П. Е.	
Многозначность корневых слов в хакасском языке.....	136
Чебочакова И. М.	
Прилагательные с диминутивными аффиксами в хакасском языке: общая характеристика.....	138
Кызласов А. С.	
К вопросу функционирования устной формы современного хакасского языка	142
Каскаракова З. Е.	
Диалектные названия растений в хакасском языке.....	145
Чаптыкова Ю. И.	
Особенности сказаний К. Бастаева.....	148
Ганболд И.	
Воспитательное значение народных песен и их особенности (на примере народных песен Западной Монголии).....	151
ИСТОРИЧЕСКОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ.....	155
Патачакова З. С.	
Жизненный и творческий путь Ивана Матвеевича Штыгашева на уроках хакасского языка и литературы.....	155
Кайдараква О. Г.	
Иоанн Матвеевич Штыгашев – достойный сын хакасского народа.....	148
Ултургашева Б. А.	
Судьба монахинь Матурского женского монастыря Иверской иконы Божией Матери в годы советской власти.....	156
Нагайцев Е. М.	
«Смелые» люди матурцы.....	160
Мамышева Е. П.	
Ананий Тимофеевич Казанак (1886-1950) (К 130-летию юбилею).....	166
Шулбаев В. К.	
Слово о матерях и вдовах воинов, погибших в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.....	169
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	172
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	172



Приветственное слово заместителя Главы Республики Хакасия - Председателя Правительства Республики Хакасия И. Г. Смолиной

Уважаемые участники Третьей Международной научной конференции «Народы и культуры Южной Сибири и сопредельных территорий», посвящённой посвящен-

ной 155-летию со дня рождения хакасского просветителя, писателя, лингвиста, этнографа Ивана Матвеевича Штыгашева

Отмечая огромное значение личности и вклад писателя и священнослужителя, миссионера и просветителя в развитие культуры и образования Республики Хакасия, в целях сохранения и популяризации его наследия и в связи с 155-летием со дня рождения Ивана Матвеевича Штыгашева 21 января 2016 года Президиум Правительства Республики Хакасии объявил 2016 год - Годом Ивана Штыгашева (1861 - 1915 гг.).

Постановлением Правительства Республики Хакасия был утверждён план, который включает в себя 21 целевое мероприятие. Среди них: семинар «О просветительской деятельности И. М. Штыгашева»; единый республиканский урок «И. М. Штыгашев — миссионер-просветитель, переводчик, учитель»; республиканский этап всероссийского конкурса «За нравственный подвиг учителя», также посвящённого 155-летию со дня его рождения и другие. Хакасским институтом развития образования и повышения квалификации написаны методические рекомендации по проведению единого открытого урока, посвящённого Ивану Матвеевичу Штыгашеву, которые размещены на сайте института. Они были озвучены на вебинаре и направлены письмом в муниципальные управления образования, государственные общеобразовательные организации.

Хакасской национальной библиотекой им. Н. Г. Доможакова была подготовлена виртуальная выставка «Патриот великой России» о И. М. Штыгашеве.

Жизнь и творчество Ивана Штыгашева объединяет несколько территорий: Республику Хакасия, Республику Алтай и Кемеровскую область, поэтому заповедник «Хакасский» совместно с администрацией Таштыпского района и Хакасским отделением Русского географического общества с 20 июня по 26 декабря 2016 года запланировали проведение

эколого-исторических акций «Духовными тропами Ивана Штыгашева» по заповеднику «Хакасский» и заказнику «Позарым», по территории которых пролегает часть основных жизненных маршрутов, пройденных И. М. Штыгашевым. Главной целью мероприятий, связанных с 155-летием Ивана Матвеевича Штыгашева, является патриотическое воспитание населения, сохранение и популяризация наследия первого шорского писателя, поэта.

Первый этап запланированных акций был пройден в середине июня. Он носил разведывательный и подготовительный характер. По территории заказника «Позарым», через озеро Позарым до перевала Кызылоюк было пройдено порядка 200 км. Основной, самый продолжительный и протяжённый этап экспедиции стартовал **1 июля 2016 г.** В торжественном старте мероприятия приняли участие глава Таштыпского района, представители заповедника «Хакасский», Хакасского регионального отделения РГО, священники Русской Православной церкви города Абазы и Таштыпского района, Председатель Совета старейшин Таштыпского района. Участникам экспедиции прошли по Саянскому хребту, рекам Каратош и Позарым, вдоль границы с республикой Тыва. Его протяжённость более 300 км.

Много сделано и на родине И. М. Штыгашева в Таштыпском районе и конкретно в с. Матур. Еще в декабре прошлого года в стенах Матурской школы состоялась научно-общественная конференция, посвящённая памяти просветителя, миссионера, писателя. Организаторами конференции выступили Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории и администрация Таштыпского района. Открыт стенд «Гордость Таштыпского района» с портретом Ивана Матвеевича, прошёл районный фестиваль «Родной язык — душа моя», районные соревнования по вольной борьбе с приглашением спортсменов Республики Хакасия, Республики Тыва, Кемерово. Новокузнецка, посвящённые 155-летию со дня рождения И. Штыгашева.

Примечательно то, что Дни тюркской письменности культуры в Хакасии в 2016 году прошли под именем Ивана Матвеевича Штыгашева. В республике планируется снять документальный фильм о нем, а на месте примерного захоронения возвести часовню.

Вся жизнь Ивана Матвеевича — образец верно-



сти делу просвещения народов Южной Сибири, милосердия и высочайшей духовности. Его огромный духовный мир, накопленный опыт и мудрость снискали доверие и любовь поколений. Вот почему так важно изучение и популяризация творческого, научного, литературного и духовного наследия этого человека.

В дни проведения конференции жизнь и творчество И. М. Штыгашева объединили ученых Индии, Японии, Франции, Монголии, России. Российская Федерация представлена такими субъектами как Кемеровская область, Республика Алтай, Республика Тыва, Республика Бурятия, Республика Башкортостан, Красноярский край, Новосибирская область, а также Республика Татарстан, где Иван Матвеевич окончил Казанскую учительскую семинарию. Необходимо отметить, что 30 июня 2016 г. в рамках VI Международного культурно-исторического форума «Историко-культурное наследие как ресурс социокультурного развития» было подписано соглашение о торгово-экономическом, научно-техническом, социальном и культурном сотрудничестве между Республикой Татарстан и Республикой Хакасия. В рамках этого договора, а также по приглашению оргкомитета на конференцию прибыла большая делегация из Татарстана.

Хочется завершить свое приветственное выступление словами алтайского писателя Бронтоя Янговича Бедюрова о И. М. Штыгашеве, в которых очень хорошо, на наш взгляд, раскрыта характеристика его личности: «Замечательный самородок, человек необычайного пытливости ума, глубокой внутренней, природной культуры, помноженной на христианские добродетели и образованность, талантливый публицист и лингвист, владеющий, кроме русского, на котором писал и творил, еще тремя тюркскими наречиями Алтая – шорским, сагайским и телеутским, которые были для него в равной степени родными – своей творческой и жизненной фигурой он как бы объединяет воедино три современных этноса – алтайцев, хакасов и шорцев...». Желаем участникам конференции плодотворной работы, новых открытий о жизни и деятельности И. М. Штыгашева, укрепления научных связей и дальнейшего сотрудничества.



*С уважением, заместитель Главы Республики Хакасия –
Председателя Правительства Республики Хакасия
И. Г. Смолина*



К 155-ЛЕТИЮ ХАКАССКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЯ, ПИСАТЕЛЯ, ЛИНГВИСТА, ЭТНОГРАФА ИВАНА МАТВЕЕВИЧА ШТЫГАСHEВА

В. Н. ТУГУЖЕКОВА

Вклад Ивана Матвеевича Штыгашева в развитие духовной культуры Хакасии

В статье на фоне исторических событий конца XIX – начала XX вв. раскрывается жизненный и творческий путь известного хакасского, алтайского и шорского просветителя, публициста, лингвиста, миссионера Ивана Матвеевича Штыгашева, его вклад в распространение христианства и просвещение на территории Саяно-Алтая.

V. N. TUGUZHEKOVA

Ivan Matveevich Shtygashev's contribution to the development of spiritual culture of Khakassia

The article covers a life and creative journey of the famous Khakass, Altai and Shor enlightener, publicist, linguist, missionary Ivan Matveevich Shtygashev, his contribution to spreading of Christianity and enlightenment in the territory of the Sayan-Altai against the background of the historical situation of the late XIX – early XX centuries.

В 2016 г. исполняется 155 лет со дня рождения Ивана (Иоанна) Матвеевича Штыгашева – известного хакасского, алтайского и шорского просветителя, публициста, лингвиста, миссионера Русской Православной Церкви, сыгравшего важную роль в формировании национального художественного сознания и культуры народов Саяно-Алтая. Известный алтайский писатель Б. Я. Бедюров считает, что изучение работ Штыгашева позволит значительно расширить представление о нем как о фигуре, объединяющей собой, своим жизненным и творческим подвижничеством три современных народа: алтайцев, хакасов и шорцев. По отцу он из шорцев, мать – сагайка, он является алтайским писателем, равно как и хакасским, и шорским.

Родился И. М. Штыгашев в 1861 г. в улусе Матур, входившего тогда в Кондомо-Карачерскую волость Кузнецкого округа Томской губернии. (Сейчас это Таштыпский район Республики Хакасия).

Несколько слов об истории данного региона. В XVII в. территория современного Таштыпского района входила в состав Алтырского княжества енисейских кыргызов. Основную часть населения составляли кыргызы – алтырцы и бельтыры. В 1703 г. значительная часть населения княжества была уведена в Джунгарское ханство. Территорию района постепенно заселяют родоплеменные

группы Горной Шории и русское население. Освоение территории русскими относится к середине XVIII в.

После присоединения Хакасии к России (1707) и заключения Кяхтинского мира с Китаем (1718) возникла необходимость освоения земель и организация форпостов. В 1745 г. по секретному указанию Российского Сената для этих целей было проведено исследование и описание территорий юга Сибири. В районе реки Таштып работал инженер – капитан Сергей Плаутин. В своем исследовании он писал: «Пятая татарская волость, именуемая Бельтырская, лежит она по обеим сторонам реки Таштып. Татары оной волости есть двоеданные, платят ясак в г. Кузнецк и дают алман Зенгорскому владельцу».

В 1758 г., когда китайцы сосредоточили войска близ русской границы, была принята секретная сенатская инструкция о строительстве «Кузнецкой военной линии Северного присаянья от Саянского острога до Бийска протяженностью 298 верст». В течение лета были простроены форпосты Монокский, Арбатский и Таштыпский.

В 1768 г. было дано разрешение о поселении казаков возле существующих форпостов. Этот год считался годом основания казачьих поселений Кебеж, Шадат, Монок, Арбаты, Таштып, казачьей заимки Большой Луг.

В 1772 г. немецкий ученый П. С. Паллас писал: «По левую сторону Таштыпа имеется 5 дворов, за несколько лет построенными Красноярскими казаками, испросившими дозволения содержать здесь, на Таштыпе, пограничный караул из доброй воли с тем только чтобы ихние потомки освобождены были от рекрутского набора, иначе оное место должны были караулить татары».

В 1822 г., когда был принят «Устав об управлении иногородцев», Таштыпская земля вошла в состав Степной Думы соединенных разнородных племен. На территории Таштыпской земли, позднее входившей в Сагайскую Степную Думу, находилось 10 стойбищ, 13 юрт, где проживало 900 человек.

Было проведено разграничение Томской и вновь создаваемой Енисейской губернии. Матурский улус остался в ведении Кузнецкого округа Томской губернии.

За время своего губернаторства в Сибири (с 1822 по 1831 гг.) А. П. Степанов обследовал всю губернию, в том числе ее южную часть. Он проехал и по Таштыпской земле.

После переправы через реки Есь, Имек А. П. Степанов прибыл в Таштыпский форпост, который стоял «у подножия возвышенности, осененной



гребнем лиственничных деревьев, на плоскости крутого берега реки Таштып. Из Таштыпа видны к востоку горы Джилан и Бонза; а к юго-западу на пространстве 100 верст вершины снежные». После Таштыпа губернатор отправился верхом до Арбатов через Джиланы.

Арбатский форпост представлял собой «полуразрушенное укрепление, во всем похожее на укрепление Таштыпское». Увидев Арбатскую долину, А. П. Степанов писал: «Утесы гор составляют великолепную ротонду, на которой покоится лазурный купол небес». Затем по течению р. Абакан на лодке он добрался до станины Монок. Пересев в Моноке в карету, А. П. Степанов продолжил путь на восток вдоль границы. Восхищаясь увиденным, он отмечал: «Места, которые занимают станицы, могут похвастаться прекраснейшими во всей губернии. Природа наделила их всем в изобилии: полями плодородными, рыбой, дичью, зверем, рогатым скотом и конями. За то и люди здесь не остаются неблагодарными. Они занимаются рачительно хлебопашеством и скотоводством; живут чрезвычайно опрятно, смирно, спокойно, прославляя бога и царя».

В 30-е гг. XIX в. Таштыпский форпост и при нем казачье поселение имели 66 дворов, в которых проживало 307 мужчин и 264 женщины. В Имекской деревне в 15-ти дворах проживало 53 мужчины и 47 женщин.

В Таштыпе имелась каменная церковь, строительство которой велось в конце 20-х – начале 30-х гг. XIX в. Первое упоминание в архивных документах о строительстве церкви относится к 1 июня 1828 г. Церковь строилась на пожертвования православного прихода. Фамилии жертвователей вносились в шнуровую книгу таштыпского священника Тимофея Тюшнякова. Строительные работы производил урядник Иван Сипкин. Официально освещение церкви и начало богослужения началось в 1835 г. с присвоением Красноярским духовным управлением названия: «Таштыпская Христорождественская церковь во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла» с перечислением населенных пунктов, входивших в приход. При церкви существовал общественный орган из 5 человек, избираемый прихожанами: староста – 1 человек, трапезники – 2 человека, на «подновку храма» – 2 человека. Сначала в этот орган входили только казаки.

В конце XIX – нач. XX вв. на Таштыпской земле работало 10 учебных заведений. Первая школа была создана в конце 1870-гг. в Матуре. В 1883 г. в Таштыпе было открыто церковно-приходское училище. В 1912-1913 гг. открылись Чиланская школа I ступени, Анчульское и Имекское одно-классные училища.

В 1905 г. в Матуре был образован церковный

приход Алтайской духовной миссии. В состав прихода входили улусы Анжуль, Балык, Килчек, Кулан, Тлачек, где проживало около 500 шорцев. Сюда же были приписаны 11 улусов сагайцев Минусинского уезда с населением 1500 человек. В 1911 г. была построена церковь в с. Матур. Средства на ее строительство были выданы архиепископом Томским и Барнаульским Макарием и Санкт-Петербургским купцом II гильдии Михаилом Дмитриевичем Усовым.

В 1913 г. также на средства М. Д. Усова был организован Матурский Иверский женский монастырь. У монастыря имелась арендованная земля в 32 десятины, из них 12 десятин – усадьба и выпас для скота, 10 десятин – покосные угодья и 10 десятин – пашня. В 1916 г. в женском монастыре проживали одна монахиня и 27 сестер. В 1926 г. монастырь был закрыт, часть монахинь переселилась в с. Анжуль, где образовался Анжульский монастырь во главе с епископом Амфилохием. 30 апреля 1931 г. епископ Амфилохий был арестован и заключен в тюрьму при Минусинской исправительной колонии, вместе с ним были арестованы священник и все сестры монашеской общины.

Именно с Матуром связана жизнь и судьба Ивана (Иоанна) Матвеевича Штыгашева (1861-1915), замечательного самородка, талантливого публициста и лингвиста, владевшего шорским, сагайским и алтайским наречиями.

Его отец Ананий Штыгашев, после крещения нареченный Матвеем, происходил из рода Карашор племени шорцев, мать Евдокия – сагайка. В семье Штыгашевых было семь сыновей – Дмитрий, Иосиф, Сампсон, Семен, Иван, Тарасий и три дочери – Мария, Ирина, Агрипина. Отец мечтал обучить грамоте своих детей, первых двух сыновей отправил в ближайшую миссионерскую школу миссионера В. И. Вербицкого. Эпидемия холеры унесла пять человек из многочисленной семьи Штыгашевых, в том числе и отца. У семьи наступили тяжелые времена. Родственники оказывали помощь друг другу как могли. По примеру старших братьев Иосифа и Сампсона, окончивших школу, Иван начал изучать азбуку. По напутствию брата Сампсона у Ивана появилось огромное желание продолжить образование. В 1877 г. после долгих уговоров мать отпускает его на учебу в село Кузедеево Кузнецкого округа (с 1882 г. уезд) в миссионерскую школу, что за триста верст от Матура. Позднее в своих художественных воспоминаниях он расскажет об этой тяжелой дороге в школу.

Во второй половине XIX в. наступает острый этап в христианизации малых народов России, это обосновывалось переходом церкви к новым организационным формам, рассчитанным на постоянное действие миссии среди коренного населения преимущественно мирным путем. В связи



с этим активизировалась миссионерская деятельность Русской православной церкви в Сибири и на Дальнем Востоке.

Первым миссионером Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии был назначен Василий Иванович Вербицкий (1827-1890). В. И. Вербицкий, сын диакона, обучался в Нижегородской духовной семинарии. После ее окончания несколько лет учительствовал. По приглашению своего двоюродного брата Стефана Ландышева 12 января 1853 г. он приезжает на Алтай и поступает на службу в Алтайскую духовную миссию. Здесь В. И. Вербицкий сначала был рукоположен в диаконы, затем в священники. Занимался обучением грамоте «инородческих» детей в Улалинском миссионерском училище, с 1885 г. – священник Майминского инородческого прихода. В декабре 1858 г. он переезжает в инородческий улус Кузедеевский.

Отец Василий собирал по окрестным улусам подростков 11-13 лет и обучал их в своем доме грамоте. В 1859 г. им была открыта первая миссионерская школа в селе Калтане, а через два года вторая в улусе Кузедеевском. В школах преподавались грамота, Закон Божий, арифметика, Священная история и церковное пение. Наиболее способные выпускники школ продолжали образование в Улалинском миссионерском училище, основанном в 1867 г.

В. И. Вербицкий в 1883 г. в должности помощника начальника миссии был переведен в главный стан миссии – Улалу, где в 1890 г. умер и похоронен на несохранившемся ныне миссионерском кладбище.

В. И. Вербицкий был одним из первых русских тюркологов, автор большого количества работ по истории, этнографии и лингвистике алтайцев.

Иван Штыгашев проявил себя в школе прилежным и старательным учеником. В 1879 г. он, как переводчик, сопровождал начальника Алтайской духовной миссии архимандрита (высший чин монашеского духовенства) Владимира в его поездке по Шории и в Аскизскую Степную Думу к сагайцам.

В Аскизе письмоводитель Думы Ефим Катанов предложил Ивану поработать писарем, дважды с почтой он выезжал в Минусинск. Штыгашев писал: «Время уходило на бесполезную переписку бумаг, я ничего еще не сделал для себя лично». Через месяц он покинул Аскиз, направляясь в Матур, остановился на ночлег в станице Таштып, где казаки ему предложили остаться здесь учителем. Он согласился, думая пополнить круг собственных знаний, а преподавание будет способствовать совершенствованию собственного русского языка. В школе училось 9 мальчиков и 1 девочка. Затем за счет учеников из ближайших улусов число их возросло до 19. По окончании учебного года Иван

возвратился в Матур и организовал строительство небольшой часовни. Летом 1880 г. в Матур приехал Вербицкий, освятил часовню и предложил Ивану вместе с ним отправиться в Улалу (ныне Горно-Алтайск) для продолжения учебы в Центральном миссионерском училище. В Улале находилась и резиденция главы Алтайской Духовной миссии.

Начальник училища архимандрит Макарий приветливо встретил и благословил юношу. Иван успешно овладел богословскими знаниями и русским языком. После окончания училища Макарий доверил ему преподавание азбуки в училище ученикам первого отделения. Здесь Иван научился петь молитвы, играть на музыкальных инструментах, научился читать ноты. В 1882 г. Иван Штыгашев вновь сопровождал Владимира и Макария в их инспекционной поездке по Алтаю и Шории. Вербицкий собирался сделать юношу своим миссионерским помощником. По окончании поездки Владимир объявил, что направляет Ивана в Казанскую учительскую семинарию. Директор семинарии Николай Иванович Ильминский (1822-1891) – востоковед, педагог-миссионер, член-корреспондент Петербургской Академии наук (1870) из переписки с Макарием знал об одаренном юноше и просил его направить учиться в семинарию. Три с половиной года И. Штыгашев упорно и настойчиво овладевал знаниями в Казани (1882-1885).

Уже в первый год обучения Ильминский поручил ему начать перевод из Священной истории Ветхого Завета с алтайского языка на хакасский язык, в следующем году перевод из священной истории с алтайского языка на шорский. Оба перевода, как и переведенный им на шорский язык текст «Указания пути в царство небесное», были опубликованы в Казани. Он помогал Ильминскому в подготовке второго и третьего выпусков Жития святых на алтайском языке, выполнил работу до полной публикации четвертого выпуска Жития святых на алтайском языке. В это же время завершает работу над созданием шорского букваря, к написанию которого приступил еще до поступления в семинарию. Глава Алтайской духовной миссии епископ Макарий создал первый алтайский букварь, опубликованный в Петербурге в 1866 г. И. Штыгашев, будучи священником Матурского прихода, перевел его на шорский диалект, который был опубликован в 1885 г. Отец Николай (старший брат Н. Ф. Катанова), получив букварь от Штыгашева, перевел его на сагайский диалект, т. е. хакасский язык. Но типографским способом он не издавался, поэтому не получил широкого распространения в хакасских школах. Епископ Антоний считал, что алтайское и сагайское наречия тюркского языка близки друг другу. Велика роль И. Штыгашева в собирании и составлении «Словаря алтайского и аладагского наречий тюркского языка» под руко-



водством В. И. Вербицкого, ставшим классическим трудом и вошедшим в золотой фонд тюркологии. В 1868 г. в Санкт-Петербурге вышел второй том (первый алтайский – 1866) «Образцов народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи», параллельно на двух языках – хакасском и немецком. Впервые проблему переосмысления хронологических параметров разработки письменности, возникновения письменной литературы Хакасии поднял алтайский писатель Б. Я. Бедюров, увидев в деятельности и литературном творчестве И. М. Штыгашева связующую роль этнически близких народов Хакасии и Алтая.

В 1884 г. Н. И. Ильминский поощрил Ивана как лучшего семинариста поездкой по святым местам России. О посещении Киевско-Печерской лавры, Оптинской пустыни, храмов Москвы, Троице-Сергиевской лавры, монастырей и скитов Иван Штыгашев повествует в автобиографическом очерке «Записки о путешествии алтайца в Киев, Москву и ее окрестности» (1884). В «Записках», написанных в форме дневниковых записей, он сумел передать свои трепетные чувства благолепия, испытанные при посещении христианских святынь. Этот художественный труд юноши можно назвать подробным путеводителем с краткими историческими экскурсами по особо почитаемым местам Русской православной церкви. Его сопровождал повсюду иеромонах Иолий, которому он очень был благодарен за оказанную помощь. Иолий же из рассказов И. Штыгашева многое узнал о Шории, Матуре, Алтае, Хакасии, родных и близких его. Он так заинтересовался услышанным, что советовал ему написать повесть. И вскоре она была написана в жанре путевого очерка и опубликована в Казани под названием «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева» (1885).

Личная жизнь самого писателя в период учебы в семинарии была нелегкой, полна горечи. Здесь он тяжело переживает потерю своего близкого друга с Алтая, Моисея Орочинова, собственноручно изваяв на могильной каменной плите поминальные поэтические строки, впервые возникшие в его душе. В 1881 г. умирает его матушка, которую он безмерно почитал и любил. Вскоре уходит из жизни жена брата Иосифа. В связи с учебой в дальних местах он не смог быть на похоронах близких людей, что очень его огорчало. И вот в завершении последнего года учения приходит весть о смерти брата Иосифа. В горестном отчаянии он создает стихотворение-плач на шорском диалекте. Спустя 123 года, в 2008 г. перевод уникального образца поэтического произведения дореволюционной поры на русский язык впервые осуществила хакасская поэтесса Н. А. Ахпашева. Находясь в Казани, вдали от родных, патриот родной земли осознает

тяжесть утраты близких, в тоже время по-новому оценивает значение родины. Он мечтает скорее закончить учебу и вернуться домой: «Нет дорожке родной земли, нет ближе родных мне людей».

В апреле 1885 г. И. Штыгашев успешно закончил семинарию, получил свидетельство: «Удостоен звания учителя начальной школы». Он направляется учителем в родной Матур, где его усилиями летом 1885 г. открывается миссионерская школа. В 1888 г. на пожертвования крестьянина с. Таштып Дмитрия Ивановича Иванова в Матуре была построена небольшая церковь.

Четыре года Иоанн Штыгашев работал учителем Матурской школы. В начале 1890 г. он становится вначале дьяконом, а чуть позже – священником и заведующим Кондомским отделением Алтайской духовной миссии. (Следует отметить, самостоятельное Кондомское отделение было образовано в 1878 г. вместо упраздненного Кузнецкого. В 1884 г. стан этого отделения был перенесен из улуса Кузедеево в село Кондомское, поближе к иногородческим кочевьям). Летом 1890 г. было завершено строительство кондомской церкви, освящение школы затянулось на 4 года. В этот период закрылась Кондомская школа, а Кузедеевская школа перешла в подчинение Аило-Осиновскому приходу. За период заведования Штыгашевым Кондомским отделением было открыто три новые миссионерские школы. Первая – в с. Кондомском при стане миссии, при школе имелся приют для бедных детей из дальних улусов. Вторая школа открылась в 1902 г. в улусе Нанзас в арендованной избе. Здесь занималось 17 учеников. Третья школа – тельбесская, она просуществовала с 1903 по 1905 гг.

В 1905 г. миссионер Иоанн (Иван) Штыгашев был переведен в Матурское отделение, которое стало самостоятельным в начале 1905 г. с подопечными улусами Тлачаковский, Кийский, Анчуль и селом Матур. Прихожан насчитывалось около 500 душ, из которых чуть более 400 крещенных инородцев. Псаломщиком стал Николай Самсонович Штыгашев, выпускник Бийского Катехизаторского училища. На средства Д. Иванова при местной школе была создана небольшая библиотека из 348 книг, в основном религиозного содержания. Учителем в Матурской миссионерской школе с июля 1897 г. в течение 8 лет работал Семеон Иванович Тормозаков. В 1906 г. в улусе Тлачаковский открывается одноклассная школа грамоты, где учительствовал Трофим Бурнаков.

К 1907 г. все жители были крещены и церковь в дни воскресных и праздничных литургий уже не вмещала всех желающих. Отец Иоанн по прибытию на место службы начал хлопотать о строительстве нового храма. Собирал пожертвования с прихожан, обивал пороги различных учреждений в поисках средств. Через два года миссионеру уда-



лось осуществить задуманное. К 1908 г. строительство храма было завершено. Через год, в июле, он был торжественно освящен, а 22 октября – сгорел. Миссионер от такого горя заболел и слег на полгода. Для поддержки убитого горем отца Иоанна миссия направляет к нему псаломщиком сына – Михаила Ивановича Штыгашева, закончившего к тому времени только два года курса Томской духовной семинарии.

В начале 1910 г., узнав из статьи в журнале «Православный благовестник» о постигшей Матурское отделение трагедии, петербургский купец Михаил Дмитриевич Усов решил восстановить на Матуре церковь. Он написал письмо архиепископу Томскому отцу Макарию, в котором уведомил о своем желании и выслал пять тысяч рублей серебром. Кроме того, он заказал необходимые для храма иконы и закупил всю церковную утварь. По прибытии в епархию денег от благотворителя М. Д. Усова в Матуре сразу же были начаты работы по строительству нового храма. Подрядчиком Рехловым выбирается проект деревянной церкви с колокольней «о семи главках с фонариками» сметной стоимостью восемь тысяч рублей, заказан иконостас. К концу строительства денег не хватило и благотворитель М. Д. Усов восполнил недостающую сумму. В 1912 г. церковь была построена и освящена во имя Святой Живоначальной Троицы.

В 1914 г. в улусе Сее Енисейской Епархии был открыт приход, к которому отошла часть улусов – Кийский и Анчуль. Священником в нем становится Семеон Тормозаков.

И. Штыгашев в эти годы активно продолжает заниматься миссионерской деятельностью, осуществляет оживленную связь с Алтайской духовной миссией и православными церквями Минусинского уезда.

Одновременно в этот период следует отметить его тяготение к творчеству, которые отразились в писательском слове И. М. Штыгашева, они были заметны в его ежегодных письменных отчетах перед миссией, отдельных публикациях в форме «Записок». Кроме того, известно, что И. М. Штыгашев собирал фольклорные материалы единоверцев. Свидетельство тому – «Предание инородцев Кузнецкого округа о сотворении мира и первого человека» и др., обнаруженных хакасским этнографом А. Н. Гладышевским в библиотеке Минусинского музея.

Сказочное повествование заслуживает большой интерес. Образы Бога и Сатаны «Айна», символизирующие вечные понятия добра и зла, представлены в предании как старший и младший братья. Увлекательно читаются страницы о сотворении человека из глины, жизнь которого была в прямой зависимости от Бога. Нарушение Божьих заповедей несет наказание и грех. Здесь немало сходства с известным библейским сюжетом о со-

творении Адама и Евы, но и в тоже время много различного, переложенного на инонациональный материал: подношение первыми людьми Богу дани, пренебрежение ведущей роли женщины, послушание первыми людьми заветов бога и наказание их, появление разноязыких народов.

Последний значительный труд И. М. Штыгашева – «Поездка матурского священника в Урянхайский край в 1913 году» – вышел незадолго до смерти, после путешествия в Урянхай (ныне Республика Тыва), куда он отправился с миссионерской целью. Путешествие описано с присущей автору правдивостью, наблюдательностью, живыми картинками увиденного, авторскими выводами и умозаключениями.

У отца Иоанна и его жены, таштыпской казачки Пелагеи Петровны Зыряновой, было 9 детей: Дмитрий, Михаил, Иван, Таисия, Валентина, Маруся, Антонина, Зоя, Петр.

13 ноября 1915 г. матурский миссионер, священник отец Иоанн скончался. Похоронили его на погосте возле Матурской церкви.

После закрытия Алтайской духовной миссии в 1918 г. и распада Православного миссионерского общества Матурский стан в годы Гражданской войны был разграблен, позднее здание церкви было перестроено под клуб.

Творческое наследие И. М. Штыгашева – яркое свидетельство первых образцов литературных произведений дореволюционного периода, характеризующего его как прозаика и поэта, переводчика, просветителя, собирателя местного фольклора.

Список литературы:

Бедюров Б. Я. Слово об Алтае. Часть II. Горно-Алтайск: ГУ Кн. изд-во «Юч-Сумер-«Белуха», 2003. 512 с.

Гладышевский А. Н. Предисловие // Штыгашев И. М. Гладышевский. Поездка матурского священника в Урянхайский край в 1913 году. Абакан, 2006. С. 5-21.

Дубровин А. В год Ивана Штыгашева // Хакасия. 2015. 21 сентября.

Ершов В. В., Кимеев В. М. Тропой миссионеров. Алтайская духовная миссия в Кузнецком крае. Кемерово: Кузбассвуиздат, 1995. 129 с.

Из духовного наследия алтайских миссионеров. Сборник. / Сост. Б. И. Пивоваров. Новосибирск: Изд-во Правосл. гимназии, 2011. 271 с.

История хакасской литературы. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2011. 278 с.

Лье Саша. Миссионер Иван Штыгашев // Хакасия. 2015. 11 ноября.

Султреков А. Чыс тайга Үтире // Хабар. 2014. 15 августа.

Таштыпский район: история и современность. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2008. 184 с.

Штыгашев И. М. Записки сына Том-Алтая. Горно-Алтайск: Литературно-издательский дом «Алтын – Туу», 2011. 176 с.

Штыгашев И. М. Поездка матурского священника в Урянхайский край в 1913 году. Абакан, 2006. 72 с.



Г. А. САЛАТА

**ХАКАССКИЙ «ЛОМОНОСОВ» –
ИВАН МАТВЕЕВИЧ ШТЫГАСHEV**

В статье показан вклад Ивана Матвеевича Штыгашева в становление образования и просвещения народов Саяно-Алтая. В ней раскрывается проблема формирования И. М. Штыгашева как педагога, выделяются этапы его обучения, преодоление препятствий, стоящих на пути его стремления к знаниям.

G. A. SALATA

**Khakass «LOMONOSOV» – IVAN MATVEEVICH
Shtygashev**

The article shows Ivan Matveevich Shtygashev's contribution to the establishment of education and enlightenment of peoples of the Sayan-Altai. It covers formation problem of I.M. Shtygashev as an educator and distinguishes stages of his studying, the overcoming of obstacles that stood in the way of his aspiration for knowledge.

Имя хакасского «Ломоносова» – Ивана Матвеевича Штыгашева, который в одиночку преодолел путь – 300 километров по зимней тайге в Алтайский край, чтобы стать учащимся церковно-приходского училища, пока еще мало известно широким массам, тем не менее факт и дальнейшая жизнь этого человека заслуживают большого внимания и могут стать образцом для современных учителей и учащихся.

Иван Матвеевич Штыгашев родился в 1861 г. в улусе Матур (Таштыпский район) в многодетной семье, в которой было 10 детей: 7 сыновей и 3 дочери. Отец мечтал обучить детей грамоте и смог отдать двух старших сыновей в ближайшую миссионерскую школу миссионера В. И. Вербицкого. В 1876 г. эпидемия холеры унесла 5 человек из семьи Штыгашевых, умер и отец. Для семьи наступили тяжелые времена. По примеру старших братьев Иосифа и Самсона Иван стал изучать азбуку. В 1877 г. после длительных уговоров мать отпустила его в миссионерское училище, которое располагалось в с. Кузедеево Кузнецкого округа. Ехать приходилось, как писал И. М. Штыгашев в своем труде «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева», через дремучий лес, болотную топь. «О, если бы кто видел меня среди дремучего леса, как я при замирающем от страха и тоски сердце заливался самыми горячими слезами, не зная, куда ехать при встрече распутия. Как душно и как жарко казалось мне в воздухе! Но это было только начало моих страданий». Приехав в училище, он вспоминал, что «все было для меня диким и странным, всему я удивлялся, все было для меня ново». Учащиеся

было 50 человек. Кроме того в миссионерском приюте воспитывались девочки-сироты. Распорядок дня был следующим. В 5-6 часов утра подъем, общая молитва в училищном зале, после молитвы завтрак. С 8 до 12 часов – занятия, затем обед. После обеда до 13.30 часов – работы: молотили хлеб, пилили дрова, собирали снег и др. С 14.00 до 17.00 – вновь занятия, потом чай, после чая до огня работы во дворе. С 18.00 до 20.00 часов – приготовление уроков, с 20.00 часов – молитва, затем сон. Преподавали Закон Божий, Богослужение, арифметику и русский язык, родиноведение, рисование, краткий курс русской истории. Наказаний не было, разве иногда могли оставить без обеда или ставили на колени. Наказание заменяли увещаниями и внушениями. Кроме русского, через год обучения, И. М. Штыгашев научился говорить по-алтайски.

Следующей ступенью обучения И. М. Штыгашева было центральное миссионерское училище в Улалу (Горно-Алтайск), куда он поступил в 1880 г. для продолжения учебы. Там он занимался педагогической деятельностью с осени 1881 г. по май 1882 г., обучая азбуке новичков.

С 1882 по 1885 гг. И. М. Штыгашев обучался в Казанской учительской семинарии, которая наряду с Казанской духовной академией являлась крупным учебным, научным и просветительским центром в Поволжье, Приуралье и Сибири. Она стала центром проведения православной миссионерской политики в Восточной части Российской империи, местом, где была разработана «система просвещения инородцев» И. И. Ильминского. Семинария готовила учителей-миссионеров для татарских, мордовских, марийских, чувашских, удмуртских школ.

Основная программа учительской семинарии состояла из следующих предметов: 1. Священная история Ветхого и Нового Заветов, Церковная история, Богослужение, Катехизис. Преподавателем этих предметов был священник, магистр М. Н. Троицкий. 2. Славянский язык, Древняя и Новая русская литература. Преподаватель Вл. Н. Витевский. 3. Русский язык, Теория словесности и логика. Преподаватель Ал. П. Сердобольский. 4. Русская история и Всеобщая и русская география. Преподаватель С. В. Смоленский (он же учитель церковного пения). 5. Геометрия, физика и минералогия. Преподаватель В. М. Рожанский. 6. Арифметика, алгебра и основы космографии. Преподаватель Н. Ф. Бобровников. 7. Педагогика, которую преподавал директор Н. И. Ильминский. 8. Черчение. Преподаватель П. К. Вагин. 9. Чистописание. Преподаватель К. К. Кондратьев.

В Казани И. М. Штыгашев перевел Священную историю Ветхого Завета с алтайского на хакасский и шорский языки, Жития святых на алтайский язык, написал букварь шорского языка. В 1884 г. И. М. Штыгашев как лучший семинарист был



поощрен поездкой по святым местам России: Киево-Печерскую лавру, Оптину пустынь, Москву, Троицко-Сергиевскую лавру.

Еще после окончания обучения в миссионерском училище в с. Кузедеево в 1879 г. он обучал детей в с. Таштып по просьбе местных казаков. Он писал, что радовался предложению казаков, так как не будет забывать русский язык и пополнит круг своих знаний. В школе обучалось 9 мальчиков и 1 девочка, дочь казака Зырянова. Затем в школу было принято 19 детей из ближайших улусов. С 1881 по 1882 гг. он учительствовал в Улалинском центральном миссионерском училище, с 1885 по 1890 гг. после окончания Казанской учительской семинарии – в Матуре, где его усилиями в 1885 г. была открыта школа. Благодаря стараниям Ивана Штыгашева в 1906 г. была открыта школа грамоты в улусе Тлачик. Первая была построена на средства жителя Таштыпа, торгующего крестьянина Дмитрия Ивановича Ивановна, который познакомился со Штыгашевым в 1879 г. Поскольку школы содержались за счет средств Алтайской духовной миссии, то И. М. Штыгашев ежегодно в отчетах миссии указывал на материальные проблемы, которые нужно было решить. «Продовольствие учитель имеет исключительно только в одних сухарях... Общая нужда наших школ состоит в том, что ни учебников, ни учебных пособий нет в достаточном количестве за неимением средств на покупку их. Впрочем, и с деньгами не скоро их приобретешь не только в Таштыпе, даже в г. Минусинске».

Тем не менее, начало XX в. ознаменовалось открытием на Таштыпской земле ряда школ. В 1908 г. Матурская школа при духовной миссии была реорганизована в Матурскую одноклассную школу на 40 мест, в 1910 г. открылось Подкарагайское одноклассное училище.

С 1912 по 1914 гг. были еще открыты Чиланская школа 1 ступени, Анчульская одноклассная школа (2 учителя), Таштыпская двухклассная школа (3 учителя), Сирская одноклассная школа (1 учитель), Имекское одноклассное училище.

В 2013 г. в Таштыпском районе, в с. Матур прошло знаменательное событие. Было возведено новое здание школы на 240 мест. Старая школа 1965 г. постройки была признана аварийной в 2011 г., и уже в октябре того же года была забита первая свая будущей школы. Из федерального, республиканского и муниципального бюджетов было потрачено более 250 миллионов рублей. Было принято решение присвоить школе имя знаменитого матурца, Героя Советского Союза Григория Трофимовича Зорина. На фасаде школы установлена мемориальная доска с портретом Григория Трофимовича, отдельный кабинет выделен под музей – сегодня здесь хранятся семейные фотографии семьи Зориных.

Таким образом, дело Ивана Матвеевича Штыгашева продолжается. Жители Таштыпского района, матурцы, чтят и помнят его вклад в становление образования и просвещения, память о нем, как о писателе, лингвисте, просветителе, миссионере жива далеко за пределами нашего региона.

А. Л. КОШЕЛЕВА

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЯ И МИССИОНЕРА И. М. ШТЫГАШЕВА: ЖАНРОВО–СТИЛИСТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ

В статье анализируется литературное наследие И. М. Штыгашева. Автор подчеркивает особенности и жанровое своеобразие его работ. В ней также освещается работа И. М. Штыгашева в Матурском церковном приходе, где он проявил себя как истинный патриот, прекрасно владеющий устным словом, где раскрылся незаурядный творческий, писательский талант просветителя.

A. L. KOSHELEVA

LITERARY HERITAGE OF THE ENLIGHTENER AND MISSIONARY I.M. SHTYGASHEV: GENRE AND STYLISTIC PECULIARITY

In the article I.M. Shtygashev's literary heritage is analyzed. The author emphasizes features and genre peculiarity of his works. The article gives coverage to I. M. Shtygashev's work in Matur Chapel Parish, where he proved himself as a true patriot with excellent command of a spoken word, where a distinguished creative and literary talent of an enlightener was unlocked.

Иван Матвеевич Штыгашев (1861-1915) – учёный-самородок: лингвист, владевший шорским, сагайским и алтайскими наречиями тюркских языков, просветитель, миссионер, переводчик, писатель, публицист, стоявший у истоков письменной литературы Шории, Алтая, Хакасии и становления русско-хакасско-алтайских литературных связей конца XIX – начала XX вв. Имея страстное желание получить образование, И. М. Штыгашев, преодолевая немалые материальные трудности, окончил Кузедеевское миссионерское училище Кузнецкого округа Томской губернии (1879), основанное протоиереем В. И. Вербицким, ставшего одним из основоположников алтайской истории, этнографии и лингвистики, затем продолжил обучение в центральном миссионерском училище в Улале (ныне Горно-Алтайск) (1879-1881) и Казанской учительской семинарии (1882-1885). Здесь, в Казанской учительской семинарии, и началась активная творческая деятельность И. М. Штыгашева. Уже в первый год



обучения директор семинарии Н. И. Ильминский поручил ему начать перевод текста из священной истории Ветхого Завета с алтайского на шорский язык, на шорский язык было переведено и священное писание «Указания пути в царство небесное». Эти работы были изданы в Казани. И. М. Штыгашев помог Н. И. Ильминскому издать на алтайском языке второй, третий и четвёртый выпуски Житий святых. В этот период талантливый семинарист завершает работу над шорским букварём. Старший брат Н. Ф. Катанова (Отец Николай), получив этот букварь от Штыгашева, перевёл его на сагайское наречие, но в рукописном варианте он не получил широкого распространения в хакасских школах. Активное участие И. М. Штыгашев принял и в составлении словаря алтайско-аладагского наречия тюркского языка.

Знаменательным для И. М. Штыгашева стал 1884 г.: за хорошие показатели в обучении Ильминский поощрил его поездкой по святым местам России, о чём любознательный и впечатлительный путешественник подробно рассказал в «Записках о путешествии алтайца в Киев, Москву и её окрестности» [Записки... 1884]. Повествование о посещении Киево-Печерской лавры, Оптиной пустыни, Троицко-Сергиевской лавры, храмов Москвы, монастырей и скитов Подмосковья исследователи творческого наследия И. М. Штыгашева определяют по-разному: повесть, автобиографический очерк, записки. Каждый из них по-своему в чём-то прав. Но нельзя не учитывать тот факт, что в отечественном литературном процессе, начиная от древней русской литературы, утвердились такие жанры, как слово, житие, повесть, письма, путешествие, записки, в частности, уже в XIX в. «Записки об охоте», «Записки о рыбной ловле» С. Аксакова, которые не могли не повлиять на обозначение жанров своих повествований начитанным человеком, окончившим две семинарии. Что характерно, творческие повествования И. М. Штыгашева отличаются органичным синтезом в них ряда элементов обозначенных выше жанров: документализм, фактографичность очерка, динамика записок, путешествия, сближение автобиографии и бытия, художественная описательность повести, пафос и актуальность публицистики, эмоциональность и лиризм письма («Письма русского путешественника» Н. Карамзина) – по современным жанровым параметрам творческое наследие И. М. Штыгашева больше соотносится с жанром эссе, когда определённый материал излагается в непринуждённой форме, совмещая признаки многих жанров (роман-эссе В. Чивилихина «Память»). Историк-этнограф А. Н. Гладышевский, например, называет «Записки о путешествии алтайца в Киев, Москву и её окрестности» то «повестью», то «подробным путеводителем с краткими историческими экскурсами по

особо почитаемым местам Русской православной церкви». «Записки...», которые больше напоминают эссе, рассказывают о каждом дне путешествия с указанием числа и красочным описанием увиденного. В Москве и по святым местам её окрестностей Ивана сопровождал иеромонах Иоль, ведавший миссионерской типографией в Казани, человек образованный, очень внимательный и заботливый, которому путешественник и посвятил свои «Записки» и тёплые строки благодарности в конце их: «... Приношу сердечную благодарность... руководителю моему, достойнейшему иеромонаху Иолию. Господу было угодно удостоить меня, под Вашим усердным руководством, быть очевидцем святынь России. Все эти местности и достопримечательности были достигнуты для обозрения мною посредством Ваших великих трудов и человеколюбия, за которые я и посвящаю сии мои записки Вашему имени» [Гладышевский. 2006. С. 9-10]. Здесь, в Москве и в Подмосковье, Иолий всегда был рядом с Иваном: вместе проживали, путешествовали, Иолий консультировал спутника, много ему рассказывал интересного, познавательного, одновременно расспрашивая Ивана о Шории, Матуре, родных, жизни, учёбе, советовал написать обо всём этом повесть, осознавая, что подобное способен осуществить талантливый посланник Сибири. Уже «Записки...» можно считать удачной, состоявшейся пробой пера художника слова, умеющего не просто постичь реальность, а образно воспроизвести её – ярко, эмоционально, многогранно. Благоговейный восторг, взволнованная эмоциональность, эстетическая состоятельность пронизывают строки, описывающие Ивановскую колокольню, с которой, «как на блюде показывается вся Москва»; Чудов монастырь и «звон к всеобщей ко всей Москве, слившись в общий гул он произвёл как бы землетрясение. Вот где видна слава торжествующей Православной церкви!»; Храм Христа Спасителя – «трудно описать внутренность этого прелестного храма. Все иконы написаны необыкновенно живо и рельефно, выделяются глаза. Сияние на головах Спасителя и Божией Матери сделаны так ясно, как в природе видишь исходящий свет...»; Савинов монастырь и звон его 2200 пудового колокола – «... никогда и нигде я не слышал такого благозвучного колокола раньше...»; «благоговейно» отслуженный, «слаженный» молебен в Свято-Троицкой Сергиевской лавре. Искусно использованные сравнения, эпитеты, метафоры, восклицания – это ли не достойный «почерк» сложившейся, определённой художественной системы будущего мастера слова.

А будущим стало исполнение просьбы иеромонаха Иолия – написать повесть о своей малой родине, родных, своём житии и обучении. Повесть «Поступление в училище и продолжение учения



шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева» была написана и опубликована в 1885 г. [Штыгашев. 1885]. Средства на издание рукописи «великодушно дал» Иолий и в обращении, которое открывает книгу, её автор благодарит великодушного иеромонаха: «...Вы тогда благословили меня изложить это на бумаге, и теперь великодушно дали средства издать мою рукопись. Считаю себя обязанным посвятить этот правдивый мой рассказ Вашему имени, в знак моей искренней благодарности к Вашему Преподобию». «Рассказ» действительно «правдивый» во всём и проникновенно трогательный в той части повествования, где речь идёт о всех трудностях и преодолениях, которые пришлось пережить, в начале подростку Ивану на пути в училище села Кузедеево в трёхстах километрах от дома и 1 рублём, 40 копейками, а затем юноше, молодому человеку, одолевая ступеньки познания. Как и в агиографической (житийной) литературе отчаяние, горе, утраты, непреодолимое в повести поливаются горькими слезами, подкрепляются обращением к Богу, который помогает: «...Колебался, не зная, куда ехать... Волосы мои становились дыбом от страха, и я трепетал всем телом... Плакал, рыдал, раскаивался в том, что не послушался совета своей матери, наконец, в отчаянии закричал: «Э, Кудай, мен кайтым?» («Господи, что мне делать?»). Вдруг, по произнесении этих слов, во мне заговорил другой давно знакомый голос, чуть не произнося вслух следующие слова: «учиться надо тебе – хорошим человеком будешь!». О, до какой степени усладила меня эта неожиданная мысль. С такими благими мыслями я храбро продолжил путь вперёд, и к вечеру благополучно приехал в аал Калар» [Гладышевский. 2006. С. 11-12]. Далее автор рассказывает об учёбе в Кузедееве и в центральном миссионерском училище в Улале, о несостоявшейся женитьбе по причине продолжения обучения в Казанской учительской семинарии, куда Иван Штыгашев выехал из Улалы в числе семи человек поступающих 27 июля 1882 г. Поездка следовала через города Бийск, Томск, Тобольск, Тюмень, Екатеринбург, Пермь. Остановки в этих городах носили ознакомительный, познавательный характер с посещением церквей и местных достопримечательностей. О двадцати четырёх днях этого интересного путешествия в Казань автор подробно и красочно поведал в своём «правдивом рассказе». Очерковая документальность, выверенный хронотоп с точностью до минуты, конкретного места живописует распорядок дня воспитанников Казанской учительской семинарии, саму семинарию с назначением каждого этажа, комплекс изучаемых здесь дисциплин (древняя и новая русская литература, старославянский язык, русский язык, русская и всеобщая история, теория словесности, логика, педагогика, геометрия,

алгебра, арифметика, черчение, физика, основы космографии, чистописание), свидетельствующий о разносторонности получаемого образования. «Так, по раз заведённому порядку, – завершает доскональную отчётность автор, – проходили незаметно и благополучно дни за днями». Даже здесь, в тексте строго упорядоченной отчётности не исчезает так характерная для И. М. Штыгашева образность: о каникулах («...Все воспитанники, как птицы, вырвавшиеся из тесной клетки, спешили домой»), о временной тяжёлой своей болезни («...С того дня, как прочитал я акафист, стал я поправляться здоровьем, и печальное моё положение заменилось несказанной радостью»). Целая система тропов (эпитеты, метафоры) раскрывает глубокое чувство благодарности человека, получившего возможность быть полезным родной земле и своему народу: «Заканчивая это немудрое, но правдивое повествование о прошлой своей жизни, я не могу не выразить ещё раз самой искренней своей благодарности Алтайской духовной миссии за то, что она призрела меня и вывела из мрака невежества на стезю истины и света. Считаю священным своим долгом по окончании курса в учительской семинарии посвятить свои знания, все свои силы и всю свою энергию христианскому просвещению простых и бесхитростных сердцем своих соплеменников – жителей дорогой моей родины, снежного – горного Алтая. Аминь».

Заключительный (1885) год обучения в семинарии был для Ивана полон горьких переживаний, связанных с печальными известиями с родины: умер близкий друг с Алтая Моисей Орочинов, на надгробной плите которого Иван изваял поэтические памятные строки посвящения, ушли из жизни жена старшего брата Иосифа, а затем и сам Иосиф – близкие, родные люди, которых Ивану из-за большой отдалённости не удалось проводить в последний путь. Пафос печали о невозвратных утратах пронизывает его элегию-плач [Штыгашев. 2008] (характерный для русской литературы XVIII – XIX вв. жанр), посвящённую памяти дорогих сердцу людей и заявляющую ещё и о поэтической одарённости её автора.

В апреле 1885 г. И. Штыгашев окончил семинарию, получил свидетельство «Учитель начальной школы» и прибыл в Бийск, откуда епископ Алтайской духовной миссии Макарий направил его учителем в Матур, на родину, к землякам. Через три года Макарий возвёл Штыгашева в сан дьякона, затем священника Кондомского прихода, где в течение пяти лет продолжалась его плодотворная миссионерская деятельность, о которой миссионерский священник Штыгашев регулярно информировал Томские епархиальные Ведомости и Западно-Сибирский отдел Императорского географического общества, находящегося в Омске. В



частности, для 3-С отдела ИГО был подготовлен И. М. Штыгашевым своеобразный отчёт «Предания инородцев Кузнецкого округа о сотворении мира и первого человека». Для миссионера-просветителя, писателя эти «Предания...» были интересны как духовное, мифически-фольклорное наследие народа, связанное с вселенским мифом об Адаме и Еве, о священной власти Бога и его Заповедях, о вечном противостоянии Добра и Зла, о причинах и следствии Греха¹ [Гладышевский. 2006. С. 17].

С образованием Матурского церковного прихода (1905) Отец Иоанн вернулся в Матур со словами: «Да ведь и для родины Матура кого-нибудь надо». Территория Матурского прихода (стана), в которую входили местные прииски и аалы инородцев, простиралась «в одну сторону на 80 верст, а в другую на 125», а священник должен был посещать эти места 4-6 раз в году. И отец Иоанн, просветитель и миссионер, прекрасно владея устным словом и будучи сам инородцем, умело убеждал земляков в необходимости принятия крещения, преодолевая «ужасную бурю» их «душевной борьбы». «Так рассуждать и делать, – пишет известный краевед М. П. Захаров, – мог только истинный патриот, к тому же тонкий знаток душ человеческих – психолог. Этими качествами отец Иоанн обладал сполна» [Захарова. 2007. С. 44]. Матурский приход стал связующим центром между Алтайской духовной миссией и хакасскими миссионерскими приходами. В ежегодных исчерпывающих письменных отчётах перед центральной миссией раскрывался и незаурядный творческий, писательский талант просветителя отца Иоанна.

Наглядным, убедительным и достойным примером этого является повествование «матурского священника» о поездке с миссионерской миссией в Урянхайский край в 1913 г. «Это целое исследование, – пишет А. Н. Гладышевский, – охватившее широкий круг вопросов, характеризующих историю и состояние того времени, ранее мало известного Урянхайского края. Историко-этнографический труд отца Иоанна, видимо, был одним из первых, если не самым первым в отечественной исторической литературе об Урянхае, остающимся до сих пор неизвестным историком» [Гладышевский. 2006. С. 21]. «Исследование», «историко-этнографический труд» – так характеризует уникальное исследование просветителя-миссионера учёный, историк, а в отчёте Алтайской духовной миссии за 2014 г. «Поездка матурского

священника в Урянхайский край в 1913 году» номинируется как приложение к отчёту. Так кто же создал этот труд? – Историк, этнограф, священник-миссионер? Вероятно, им должен был стать прежде всего талантливый, просвещённый человек, знающий историю и этноонтологию, этнографию и этнопсихологию исследуемых земли и народа и способный правдиво, образно рассказать об этом. Подобную сложную и ответственную задачу, решение которой потребовало более полутора месяцев преодоления порой непроходимого пути и непредвиденных трудностей, осуществил мужественный, образованный и высоко духовный человек, не жалевший для «этого святого дела ни труда, ни времени» и, необходимо добавить, духовных и физических сил. «Записки о. Штыгашева» отрывками были опубликованы Алтайской духовной миссией в Православном Благовестнике (№ 3, 4 1915), а «целиком» они представлены в труде, изданном историком А. Н. Гладышевским в 2006 г. Отец Иоанн Штыгашев называет свой труд «записки», а для нас сегодня в параметрах современной жанровой классификации – это документальная повесть со всеми характерными для неё жанровыми модификациями – историческая достоверность с элементами точности, конкретности документализма, фактографичности, образность художественных описаний. Отправным в повествовании является начало, уже вобравшее в себя детали жанровой специфики: «На путешествие в Урянхайский край меня командировало миссионерское Начальство с миссионерской целью. Билет на это путешествие выслан был мне ещё в феврале месяце с. г. Императорским Консулом на русско-монгольском языке из Улясатуя. Ямщика взял с места на всю поездку с 4 лошадьми и одного из учителей в качестве псаломщика. С совета опытных людей мы на месте запаслись тёплой одеждой, потому что путь предстоял через снежные горы. Для лошадей в запас взяли подковы, клещи, гвозди и молоток, ибо на камнях и урониках подковы ни дня не выдерживают, источаясь, ломаясь и отлетая. Собираясь таким образом, мы, между тем, не имели знающего к сойотам дорогу – вожака, без которого нечего было и думать пуститься на неизвестную нам страну чрез страшные бомы» [Штыгашев. 2006]. Эмоционально, образно описана проблема поиска «вожака»: дороговизна оплаты («4 руб. в сутки. Это возмутительно! Только одному проводнику в месяц 120 руб. плати»), потеря «тёплого времени», но надежда на удачу не покидала, и автор «Записок...» подкрепляет её пословицей: «Нужда – хороший учитель, она найдёт исход». Уже подобное вступление с наличием эпитетов, метафор, диалектизм, восклицаний, пословиц позволяет сделать вывод, что это не просто «отчёт», «записки», а живое, интересное, яркое и

¹Гладышевский А. Н. указывает, что основное содержание «Предания...» удалось извлечь из статьи М. Чельцова «Религиозные верования алтайских инородцев Кузнецкого уезда Томской губернии», с ук. Записки 3. - С. ИГО, книжка XVII, вып. I. Омск. 1884, 12 стр. // Гладышевский А. Н. Предисловие к кн. И. М. Штыгашева «Поездка матурского священника в Урянхайский край в 1913 году», Абакан, 2006. С. 17.



образное повествование. Тремя «вожаками» стали охотники-сойоты, которые согласились проводить путников в Урянхай «до своего алла за Кара-Кулем (Чёрное озеро), если мы возместим их потерю на охоте». Проводники предоставлены исчерпывающе конкретно – какие они (т.е. своеобразный портрет), откуда: «Все трое эти сойоты были ловкие молодые люди. Одного из них звали Катыгай, 21 г. от роду, другого Амчилъ, 27 л. и третьего Шакпияк, 31 г. Сойоты отчества и фамилии не носят, а только имя и название волости» [Штыгашев. 2006. С. 23]. Красочные пейзажные зарисовки воспроизводят величественную, порой экзотическую, а иногда и таинственно грозную природу ещё мало исследованного края земли сибирской: «...Мы начали взбираться на белок, именуемый Шаман. Это – громадный белок, с которого вид раскрывается ... на невероятную даль. Поистине картина очаровательная. Отдельные в синеве неба кажутся двухэтажными; седые их головы выше облаков высят. День был тёплый и ясный, хотя при обычном на Таскылах ветре, поэтому нам ничто не мешало разглядывать и наслаждаться видом этих чудных нерукотворных картин» [Штыгашев. 2006. С. 24]; «...спускались в какую-нибудь пропасть, где ломя, шумя, неслась какая-нибудь бешеная речка с белков, через которую нет возможности переехать» [Штыгашев. 2006. С. 24]; «...внизу под горой стрелой неслась река» [Штыгашев. 2006. С. 25]; «...над рекой Кабан-Сугом высится высокий каменный косогор, по которому без риска нельзя проехать..., лил сильный дождь с грозой. В этом пустынном вертепе ни дров сухих, ни удобного пристанища нет, кроме громоздящихся камней. ...» [Штыгашев. 2006. С. 24-25]; «В Урянхайской стране с Запада на Восток тянулась ослепительная белизна, как серебряная от снега, бесконечная длинная гряда гор» [Штыгашев. 2006. С. 26]; «...Широка на необозримую даль Урянхайская степь, особенно в южной стороне Кемчика. Раздолье на все стороны. Везде свободно и радостно разгуливают громадные сытые табуны лошадей, коров, баранов, яманов, даже яков и верблюдов. Вместо только что проеханных нами снегов, холодных ветров на таскылах, мы вдруг очутились в области нестерпимого жара и палящего солнца...» [Штыгашев. 2006. С. 36].

Преодолевая невероятные трудности на своём пути, отец Иоанн не заикливается на них, он чаще живописует величие и красоту ещё мало исследованного края, его почти девственную природу, его богатства – то, что необходимо познать, изучить, в том числе и ему – миссионеру и просветителю. Пафос восхищения, восторга пронизывает каждое слово, каждую строку поистине гимна, оды посвящённых этому необозримому краю как части большой Родины – великого Русского государства: «По этому хребту и проходит грань двух великих держав, Российской и Китайской в ознаменовании

чего и выложены тут рядом два громадных каменных кургана со столбами в середине. Один из них обращён в китайскую сторону, а другой в нашу. Стоя на такой высоте, при виде разделяющих два исполина, Россию с Китаем, знаков и окружающих на необозримую даль и ширь, не рукой смертных художников писанных, картин природы, у кого сердце трепетно не забьётся и кто с радостью не вспомнит слова 103 псалма. В эти восторженные минуты созерцания все ужасы и мучения, понесённые нами дорогой, были забыты. Подумаешь, куда раскинулось наше Русское Государство и сколько сладких и горьких воспоминаний возбуждает оно в сердце. На какую сторону ни взглянешь, везде необозримое царство не выразимого величия Божия видится. Как дивно, что с обеих сторон двух великих держав на бесконечную даль сверкает на солнце волнообразные, различных форм, ряды вершин гор, вечно безмолвно свидетельствующих о прошлых и настоящих событиях сей великой страны...» [Штыгашев. 2006. С. 26].

В строках повествования наглядно и образно раскрываются богатство и разносторонность внутреннего мира автора – отца Иоанна. Осознавая сложность и ответственность поставленных перед ним задач, он писал: «Надо вперёд знать, что Урянхай в деле христианского просвещения – край непочатый, со множеством лам, шаманов и гадателей... Тут не у себя дома открыто и смело проповедовать слово Божие, а надо прежде подумать, где и с кем я...» [Штыгашев. 2006. С. 27]. Характеристика Урянхайского пограничного округа подана в «Записках» документально выверенно: «Урянхайский пограничный округ состоит из 5 уездов (хочум), в каждом от 5 до 16 волостей (сума). Жителей обоего пола до 7000 тысяч душ; по одному только левому берегу Кемчика насчитывается до 7 ½ тысяч юрт...» [Штыгашев. 2006. С. 27]. Топонимика и диглоссия (использование в русском тексте слов на другом языке) конкретизируют названия «горных волостей» и их управителей на наречии, используемом местными жителями: «Одних горных волостей с левой стороны Кемчика более 5, а именно: 1) Кертек-Сойон; 2) Карасаль; 3) Салчак; 4) Ирбит и 5) Кучугет. Уездом управляет «нойон», вроде русского генерала, с правом даже казнить виновного. Волостью правят: 1) «чайзан», 2) «мерген», как мировой судья, 3) «кинча» или «демича» – чиновник по кредитной части; 5) «тарга» (собиратель податей) вроде нашего сельского старосты... Вот куда мы ехали...» [Штыгашев. 2006. С. 27]. Диглоссия, топонимика рядом с другими элементами художественной системы в повествовании Отца Иоанна в некоторой степени важное средство художественного описания, помогающее правдиво, образно воспроизвести, раскрыть жизнь людей, населяющих этот мало



обжитый край – их миропорядок, быт, верование, ритуал обрядовых действий при совершении религиозного акта или церемониала на бытовом уровне: «...Мы были очевидцами камлания в одном из аллов. Это случилось в сойотском алле Су-Баче... Забавно и дико было смотреть на маленькую седую старушку, словно развертывающуюся и, как вихрь, крутящуюся в грязной овечьей шубе с лентами и разными побрякушками и колокольчиками вокруг. Она подпевала под звуки бубна каким-то диким, подземельным голосом с причитаниями... Я попросил у ней позволения посмотреть её бубен внутри и снаружи. Мне хотелось узнать разницу между здешними и нашими бубнами и рисунками на них. Величина и обичайка одинаковы. Внутри круга изображается выше всех скелет громадного льва с открытой пастью и страшными кровожадными глазами. За ним пониже по очереди изображены: Эрлик (сатана), змея, лягушка, ящерица и скелет человека с луком с натянутой тетивой и стрелой...». Камка (шаманка) рассказала, что «они тоже приносят из животных жертву Эрлику, Ызыку и Бурхану. Сойоты благоговейно почитают огонь, воду и горы. Они не пьют, не едят, прежде чем бросят из пищи в огонь, а из питья на воздух горным и водяным духам...» [Штыгашев. 2006. С. 53-54]. Активно автор использует и художественную деталь, рассказывая о свадебном обряде, обряде захоронения. В описании храма, жилья деталь часто приобретает социальный характер, подчёркивая сущность социальной природы их владельцев: «Аал называется «Балгир-алл». Как бедны и жалки эти крошечные одинокие юрты! При них никаких строений нет. Между тем такая маленькая юрта вмещает в себе всё хозяйство, самих хозяев, их телят, ягнят и всё остальное. Из этого и можно себе представить царящие тут тесноту, духоту и копоть. Если бы не было дымового отверстия, то непривычному человеку и часу не прожить в этой юрте...» [Штыгашев. 2006. С. 28]. Близко к этому описанию убогости и нищеты жилище бедного ламы: «Маленькая грязная юрта, все стены в дырках. Ветер свободно гуляет в юрте. Семья большая. Сидят почти без огня... закутавшись в тёплые шубы, и в таком положении сидят и день, и ночь... Чай не у всякого и не всегда бывает, поэтому они употребляют различные древесные коры... Ламам запрещено убивать кого бы то ни было, даже и рыбу ловить нельзя. У них жалованья нет; добровольные подаяния крайне скудные...» [Штыгашев. 2006. С. 29-30]. Контрастным по отношению к выше описанному пределу бедности является рассказ о резиденции нойона и старшего ламы «таран-хамбо-келин-чалзу». Молельня в монастыре полукаменная, высокая, с открытыми вверху окнами зимой и летом. Её прежде всего украшают у передней стены кафедры

старших лам или одного дяди нойона, который во время торжественной службы на ней восседает... Кафедра очень красивой отделки, позолоченная. Верхний и нижний карнизы вырезаны и тоже под золотом. С трёх сторон по бокам изображение золотых львов с широко разинутой пастью. Их на каждой стороне по два...» [Штыгашев. 2006. С. 58]. Не менее богата и юрта нойона: «...Образцовая чистота. Как и везде, у передней стены на почётном месте маленькое изображение идола под стеклом. По сторонам его тоже в рамках и под стеклом портреты молодого монгольского богдыхана и «живого бога» гегена. Дальше на отдельном столике русский будильник и другие китайские вещи. Тюфяки, ковры и вся обстановка были в порядке и чисто убраны...» [Штыгашев. 2006. С. 64-65].

И. М. Штыгашев стремится объяснить причины столь бедственного положения сойотов-урянкайцев – нищета, невежество. Сам автор, хорошо познавший тяготы нужды, он с проникновенным сочувствием рассказывает о бедах и несправедливости этих людей. «Урянкай, – пишет автор, – кормит и обогащает всех пришельцев и даже бродяг». И это уже сложилось исторически: до 1912 года здесь хозяйничали китайцы, обирают народ ламы, нойоны, гогены, торговцы из разных весей и разных национальностей – русские, евреи, кавказцы и азиаты. Нет между сойотами и пришельцами «тёплого и сердечного отношения», нет и справедливости, вместо которой утвердились здесь «воровство, мошенничество» и «вымогательство» «Все хлопочут и говорят, – заключает миссионер, – только о своих выгодах и интересах, а о Боге никто ни слова! Вид и положение этих людей на незнакомого человека удручающе действует, особенно со стороны религиозного понятия...». И с надеждой заверяет: «Когда-то придёт сюда свет Св. Евангелия и озарит эти тёмные души и омоет их загрязнённую до костей внешность...» [Штыгашев. 2006. С. 38, 35]. И эту трудную, но благостную дорогу «к свету Святого Евангелия» проложил Отец Иоанн – Иван Матвеевич Штыгашев, – совершивший «по дороге две литургии...», «крещено детей православных родителей вместе с сойотскими 23 чел. об. пола» [Штыгашев. 2006. С. 69]. Но а река Чабаш «должна была привести нас домой. По ней мы 51 брод проехали. И так мы в последний раз стояли на такой высоте, откуда сразу открываются на все стороны очаровательные виды волнующихся кругом на бесконечную даль гор двух Великих Империй...» [Штыгашев. 2006. С. 68-69]. Можно ли представить, что эти и выше приведённые цитаты из повествования Отца Иоанна являются строками официального «отчёта» или похода оформленных, торопливых «записок»? Конечно, нет. Это профессионально и высоко художественно созданный писателем и просветителем текст, отвечающий всем необходимым канонам литературного жанра, в частности, документальной повести.

**Список литературы:**

Гладышевский А. Н. Предисловие // Штыгашев И. М. Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 году. Абакан, 2006. С. 5-21.

Гладышевский А. Н. указывает, что основное содержание «Предания...» удалось извлечь из статьи М. Чельцова «Религиозные верования алтайских инородцев Кузнецкого уезда Томской губернии», с ук. Записки 3. – С. ИГО, книжка XVII, вып. I. Омск. 1884, 12 стр. // Гладышевский А. Н. Предисловие к кн. И. М. Штыгашева «Поездка матурского священника в Урянхайский край в 1913 году. Абакан, 2006. С. 17.

Записки о путешествии алтайца в Киев, Москву и её окрестности. М.: Типография Волчанинова, 1884. 35 с.

Захаров М. П. Страницы истории земли Таштыпской. Изд. второе, доп. Абакан, 2007. 69 с.

Штыгашев И. М. «Поездка матурского священника в Урянхайский край в 1913 году». Абакан: УПП «Хакасия», 2006. 72 с.

Штыгашев И. М. Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева. Казань: Издание иеромонаха Иолия, 1885. 144 с.

Черткова А. Прозаик и поэт Иван Матвеевич Штыгашев // Абакан, 2008. № 3 (11). С. 13-16. Перевод Н. Ахпашевой.

М. С. МИНЕЕВА, Р. М. ВАЛЕЕВ

**КАЗАНСКАЯ УЧИТЕЛЬСКАЯ СЕМИНАРИЯ И
ОБУЧЕНИЕ И. М. ШТЫГАШЕВА
(1882–1885 гг.)**

В статье дано описание жизни и деятельности просветителя И. М. Штыгашева, его обучение в Казанской учительской семинарии. Представлены структура семинарии, ее деятельность и состояние просвещения. Отмечен уникальный вклад И. М. Штыгашева в развитие инородческого образования.

M. S. MINEEVA, R. M. VALEEV

**KAZAN NORMAL SCHOOL AND TRAINING OF
I. M. SHTYGASHEV (1882–1885)**

This article gives a complete description of the life and work of a missionary, I. M. Shtygashev, and in particular his education at the Kazan Seminary. It is also worth adding that this paper describes the structure of the work of the Seminary, about the state of education. Awarded for a unique contribution I. M. Shmygaleva in the development of aboriginal education.

В современной России, в связи с исключительной ролью национального и конфессионального компонентов в регионах и субъектах федерации, актуализировалась проблема развития профессио-

нальных компетенций в решении межконфессиональных проблем, межнациональных конфликтов и снятия межэтнической напряженности. Все большее значение приобретают гуманитарные науки, связанные с изучением межэтнических процессов, природы национальных структур и отношений. Изучение истории, этнографии, культурного наследия и языков народов и народностей России приобретает важное теоретическое и практическое значение.

Изучение просветительской, миссионерской, научной и общественной деятельности представителей различных народов, выпускников Казанской православной миссионерской школы, анализ их научных трудов по истории, этнографии, языка и культуры тюркских, финно-угорских, монгольских и других народов Волго-Уральского и Сибирского регионов во второй половине XIX – начале XX вв. представляет большой практический и теоретический интерес для современных ученых и общественности. Одним из крупнейших представителей национальной элиты Сибири является И. М. Штыгашев.

Казанская духовная академия и Казанская учительская семинария во второй половине XIX – начале XX вв. являлись крупными учебными, научными и просветительскими центрами в Поволжье, Приуралье и Сибири. Они стали центром проведения широкомасштабной православной миссионерской политики в восточной части России, местом, где была разработана «система просвещения инородцев» Н. И. Ильминского, на практике осуществлялись христианизация и русификация неславянских народов Российского государства, проводились мероприятия по интеграции народов и народностей в единое информационное, культурное и образовательное пространство на основе русского языка и православного христианства.

Казанская учительская семинария была учреждена в 1870 г. с целью подготовки учителей для начальных народных училищ, где в первую очередь обучались представители этносов и народов Российской империи. В 1872 г. по инициативе тюрколога, миссионера-просветителя Н. И. Ильминского (1822 – 1891) в Казани была открыта учительская семинария, готовившая учителей-миссионеров для татарских, мордовских, марийских, чувашских, удмуртских школ. Семинария стала центром подготовки учителей и священников, важнейшей задачей которых была миссионерская деятельность. Первый прием в Казанскую учительскую семинарию был проведен в 1872 г. За 20 лет работы семинария подготовила 554 учителя, из них инородцев меньше половины – 222, «в числе коих 56 татар, 68 чуваш, 46 черемис, 30 мордвинов, 12 вотяков, 2-е зырян, 2 калмыка и 4 алтайца» [Киржаева. 2003. С. 112-120]. Казанская духовная семинария дала образование целому ряду лиц, составивших себе имя в науке и литературе. Одним



из них был первый шорский писатель, миссионер-просветитель Иван Матвеевич Штыгашев.

Большинством народов Российской империи имперская политика формирования единой русской «нации» воспринималась как угроза для устоявшихся традиций, обычаев и собственных ценностей. Биография и наследие И. М. Штыгашева позволяет осмыслить религиозные, педагогические и культурные факторы имперской идеологии и практики социополитической и культурной интеграции народов России на рубеже веков. В статье описываются отдельные моменты биографии И. М. Штыгашева, этапы его жизненного и общественного пути, становления как личности, поскольку его мировоззрение формировалось на стыке двух духовных пространств – языческой и христианской.

И. М. Штыгашев родился в 1861 г. в селе Матур (Хакасия), в органичной этнической и социокультурной среде тюркского этноса [Штыгашев. 1885]. Его дед был коренным кочевником, принадлежал к шорцам. Для человека, желающего обучаться грамоте, детство было нелегким. Школ поблизости не было, начальной грамоте И. Штыгашева обучал его брат Сампсон. Но в 1879 г. от холеры в семье И. Штыгашева погибло 5 человек, в том числе, отец. После этого в все члены семьи стали заниматься хозяйством, было не до учения. Но тяга к знаниям заставила юношу отправиться 15 августа 1877 г. в далекое путешествие, чтобы получить традиционное образование. Он направился в миссионерское училище в село Кузедеево, за триста верст от села Матур [Штыгашев, 1885]. После года успешного обучения в Кузедеевской школе И. Штыгашева направили для продолжения учебы в Центральное миссионерское училище в Улалу (ныне Горно-Алтайск). Уже через год ему доверили преподавать в училище азбуку ученикам-первокурсникам. Еще при поступлении в училище в Улалу И. Штыгашев был хорошо обучен богословию и русскому языку. Далее способного ученика направили учиться в Казанскую учительскую семинарию [Чертыкова. 2012. С. 64-70].

Основная программа учительской семинарии состояла из следующих предметов: 1. Священная история Ветхого и Нового Заветов, Церковная история, Богослужение, Катехизис. Преподавателем этих предметов был священник, магистр М. Н. Троицкий. 2. Славянский язык, Древняя и Новая русская литература. Преподаватель – Вл. Н. Витевский. 3. Русский язык, Теория словесности и логика. Преподаватель – Ал. П. Сердобольский. 4. Русская история и Всеобщая и русская география. Преподаватель С. В. Смоленский (он же учитель церковного пения). 5. Геометрия, физика и минералогия. Преподаватель В. М. Рожанский. 6. Арифметика, алгебра и основы космографии. Преподаватель Н. Ф. Бобровников. 7. Педагогика, которую преподавал директор Н. И. Ильминский.

8. Черчение. Преподаватель П. К. Вагин. 9. Чистописание. Преподаватель К. К. Кондратьев [Штыгашев. 1888. С. 92]. И. М. Штыгашев подробно описал «Правила для воспитанников Казанской инородческой учительской семинарии» [Штыгашев. 1885. С. 93], где «в заседании Педагогического Совета Казанской Учительской Семинарии выработаны следующие правила для воспитанников Семинарии: 1. Воспитанники должны вставать по будням не позже 6-ти, а по праздникам не позже 7-ми часов. Утренняя молитва в 7 часов; 2. Завтрак в будни полагается в 7 ½ часов. В воскресенье же и другие праздники завтрака не полагается; 3. Воспитанники должны неопустительно (немедленно) и своевременно являться в церковь – в будни на молитву, а накануне праздников и в праздники ко всенощной и обедне. Хождение по церкви и выход из нее до окончания службы воспрещаются. Дежурные в столовой выходят из церкви вместе со всеми воспитанниками, а никак не раньше; 4. В столовой соблюдается следующий порядок: собравшись туда, воспитанники ожидают знака дежурного наставника для пения молитвы и только по окончании ее все вместе начинают есть и пить, после чего опять поют молитву. Во время вечернего чая соблюдается тот же порядок, как во время обеда и ужина. Из этих Правил видно, что Казанская Инородческая учительская семинария в отношении учебной дисциплины пошла еще дальше от Улалинской школы. В семинарии нет решительно никаких наказаний: вся дисциплина поддерживается только нравственным влиянием на учащихся, и что удивительно: при таком большом количестве воспитанников жизнь их идет стройно и спокойно, и редко нарушается каким-нибудь выходящим из ряда случаев!» [Штыгашев. 1885. С. 93-94].

Материалов фонда Казанской учительской семинарии Национального Архива Республики Татарстан, документов, связанных с биографией и обучением в семинарии И. М. Штыгашева, сохранилось мало. Например, судя по делу «О численном составе воспитанников семинарии в течении 1882 гражданского года» (НА РТ. Ф. 93. О. 1. Д. 205), Иван Штыгашев поступил совместно с Кузьмой Укунаковым в качестве стипендиатов Православного Миссионерского Общества (НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 220). Поэтому для них не было никаких вступительных испытаний (НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 234). Известно, что обучение началось 1 сентября 1882 г. На момент поступления И. М. Штыгашев отлично знал родной язык и, по велению Н. И. Ильминского, начал переводить Священную историю Ветхого Завета. Все последующие переводы, как и переведенный им на шорский язык текст «Указания пути в царство небесное», были опубликованы в Казани. Обучение в семинарии проходило без трудностей, по окончании учебного года И. Штыгашев и К. Укунаков были направлены в



Раифу (НА РТ. Ф. 93. О. 1. Д. 239), что в 30-ти километрах от Казани. К осени, после окончания второго года обучения, И. М. Штыгашевым был составлен букварь на шорском языке (НА РТ. Ф. 93. О. 1. Д. 224), который был выпущен вместе со словарем, составленным помощником начальника Алтайской миссии, протоиереем В. Вербицким на алтайско-аладагском языке [Штыгашев. 1885. С. 109].

После второго курса семинарии, как лучший ученик, в 1884 г. И. Штыгашев был поощрен поездкой по святым местам России. О посещении Киево-Печерской лавры, Оптиной пустыни, храмов Москвы и др. Иван Штыгашев рассказал в своей повести «Записки о путешествии алтайца в Киев, Москву и ее окрестности» [Штыгашев. 1990. С. 179-215].

В апреле 1885 г. И. М. Штыгашев окончил Казанскую учительскую семинарию и получил свидетельство «учителя начальной школы» (НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 231). Он отправился работать в родное село Матур. По примеру своего учителя П. И. Ильминского И. Штыгашев решил совершенствовать национальную начальную школу у себя на родине. Он построил обучение на родном языке с постепенным переходом на русский язык. Он стал одним из первых самобытных писателей и основоположником письменной национальной литературы дореволюционной России.

Список литературы:

Киржаева В. П. Казанская учительская семинария в политико-правовом и культурно-образовательном контексте эпохи // Интеграция образования. М.: Научные статьи, 2003. С. 112-120.

Чертыкова А. А. И. М. Штыгашев и Н. Ф. Катанов – современники-просветители // Материалы международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения ученого Н. Ф. Катанова. 16-19 мая 2012 г. Т. I. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2012. С. 64-70.

Штыгашев И. М. Продолжение учения шорца (алтайца) // Издание Действительного члена общества любителей духовного просвещения, попечителя миссионеров Покровского миссионерского монастыря, иеромонаха Иоила. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. С. 109.

Штыгашев И. М. Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности // Памятное завещание: алтайская дореволюционная проза; под ред. Б. Я. Бедюрова. Горно-Алтайск, 1990. С. 179 – 215.

Список источников:

НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 231. «Об окончательных и переводческих испытаниях воспитанников семинарии».

НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 224. «Список воспитанников Казанской учительской семинарии и приготовительного при ней класса».

НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 205. «О численном составе воспитанников семинарии в течение 1882 гражданского года». Л. 30.

НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 234. «О приеме в семинарию

четырех мальчиков калмыков за счет стипендии Астраханского комитета миссионерского общества».

НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 220. «Об окончательных и переводческих испытаниях воспитанников всех классов семинарии».

НАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 239. «Экзаменационные списки с 1875 по 1884 гг.».

Н. А. ДАНЬКИНА

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИВАНА МАТВЕЕВИЧА ШТЫГАШЕВА

В статье раскрывается обучение И. М. Штыгашева в миссионерском училище, расписание занятий, отношение преподавателей-священников к обучающимся. Показана преподавательская деятельность И. М. Штыгашева в улусе Матур, отношение к нему местного населения, условия проживания и быта сельского учителя. Автор приходит к выводу о том, что И. М. Штыгашев сыграл важную роль в развитии образования на Таштыпской земле.

N. A. DANKINA

TEACHING ACTIVITIES OF IVAN MATVEEVICH SHTYGASHEV

The article covers I.M. Shtygashev's studying at a missionary training school, class schedule, attitude of teachers-priests to pupils. Teaching activities of I.M. Shtygashev in village Matur; attitude of the local population to him, living and housing conditions of a rural teacher are shown. The author comes to the conclusion that I.M. Shtygashev played an important role in the development of education on the Tashtyp land.

В рамках административной реформы конца XIX – начала XX в. проходила христианизация коренных народов Сибири. В 1854 г. были утверждены «Правила церковно-приходских школ», учителями в которых становились священники. В связи с этим в 1880-1890-е гг. в Хакасии стали открываться первые церковно-приходские школы, учителями в которых становились священники. Среди них С. А. Чесмочаков (Усть-Есинская школа), Е. И. Иптышев (Усть-Фыркальская школа), Г. Т. Отрыгашев (Чарковская школа), И. М. Штыгашев (Матурская школа) (КГУ РХ «НА». Ф. 16. Оп. 1. Д. 17. Л. 1; д. 121. Л. 2; д. 83. Л. 3; д. 73, лл. 1, 5; д. 86. Л. 22; д. 9. Лл. 7, 13, 48; ф. 15. Оп. 1. Д. 80. Л. 3. Д. 92. Л. 5) [История Хакасии. 1993. С. 355].

Одним из первых учителей Матурской школы, а также в Таштыпе был Иван Матвеевич Штыгашев – миссионер, просветитель, писатель. И. М. Штыгашев родился в 1861 г. в улусе Матур Кондомско-Корочерской волости Кузнецкого округа Томской губернии. Он писал, что его дедушка





был крещеный, вероятно, его окрестил приходской священник из с. Таштып. Бабушка была крещеной, но придерживалась шаманизма [Штыгашев. 1885. С. 8]. Родители тоже были крещеными. Отец был убежденным в важности грамоты, поэтому он в 1868 г. отправил двух старших сыновей Иосифа и Сампсона в ближайшую школу к миссионеру отцу Василию Ивановичу Вербицкому за 300 верст. Брат Сампсон, получив начальное обучение, стал обучать сына грамоте. В 1876 г. в результате холеры умерло 5 членов семьи, в т. ч. и отец.

В 1877 г. И. М. Штыгашев отправился в миссионерское училище в с. Кузедеево за триста верст от Матура. Он писал, что «все было для меня диким и странным, всему я удивлялся, все было для меня ново». Учащихся было 50 человек. Кроме того, в миссионерском приюте воспитывались девочки-сироты. Распорядок дня был следующим. В 5-6 часов утра подъем, общая молитва в училищном зале, после молитвы завтрак. С 8 до 12 часов – занятия, затем обед. После обеда до 13.30 часов работы: молотили хлеб, пилили дрова, собирали снег и др. С 14.00 до 17.00 – вновь занятия, потом чай, после чая до огня работы во дворе. С 18.00 до 20.00 часов – приготовление уроков, с 20.00 часов – молитва, затем сон. Преподавали Закон Божий, Богослужение, арифметику и русский язык, родиноведение, рисование, рисование и краткий курс русской истории [Штыгашев. 1885. С. 35]. Наказаний не было, разве иногда могли оставить без обеда или ставили на колени. Наказание заменяли увещаниями и внушениями. Кроме русского, через год обучения, И. М. Штыгашев научился говорить по-алтайски.

В 1879 г. И. М. Штыгашев сопровождал начальника Алтайской духовной миссии архимандрита Владимира в его поездке по Шории и в Аскизскую Степную Думу к сагайцам. В Аскизе письмоводитель думы Ефим Катанов предложил поработать писарем. Через месяц И. М. Штыгашев покинул Аскиз, направляясь в Матур, остановился на ночлег в станице Таштып, где казаки ему предложили остаться учителем. Жалованье определили один рубль с ученика в месяц. И. М. Штыгашев писал, что он «не только не отказался, но, напротив, мысленно радовался, думая, что, во-первых, я не буду забывать русского языка, а во-вторых, пополню круг своих знаний». В школе училось девять мальчиков и одна девочка – Ольга Яковлевна Зырянова. Затем в школу были приняты дети из ближайших улусов, и число учеников составило 19 человек.

В своем труде «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева» (Казань. 1885) И. М. Штыгашев писал, что для обучения детей ему были предложены выгодные условия: жалование 1 рубль с мальчика в месяц, дрова для отопления должны

были предоставлять родители учащихся, каждый ученик должен иметь свои книги. Учителя должны содержать сами казаки по очереди, т. е. давать ему даровую квартиру. Сначала И. М. Штыгашев жил в комнате, которую предоставил ему Петр Каргаполов, затем через месяц он переехал на квартиру к казаку Павлу Константиновичу Зырянову [Штыгашев. 1885. С. 54-55].

И. М. Штыгашев характеризовал казаков как почтительных, гостеприимных, трудолюбивых, небожных и прилежных к посещению Божьего храма. Он подружился с семьями Каргаполовых, Петром и Василисой Николаевной; Зыряновых, Павлом Константиновичем и Анной Прокопьевной; приказчиком Семеном Петровичем Булдаковым, его работником – Дмитрием Ивановичем Ивановым, впоследствии зажиточным крестьянином, купцом.

Часто менялось место проведения занятий, что осложняло работу учителя: временная квартира Каргаполовых, затем порожняя избушка Павла Константиновича Зырянова, затем Степана Изотьевича Зырянова.

Параллельно обучению учащихся И. М. Штыгашев вел работу против шаманизма и занимался подготовкой к строительству в своем улусе часовни.

В 1880 г. И. М. Штыгашев отправился в Улалу (Горно-Алтайск) для продолжения учебы в Центральном миссионерском училище. Педагогической деятельностью он занимался с осени 1881 по май 1882 г., когда обучался азбуке новичков в Улале в миссионерском училище.

В апреле 1885 г. И. М. Штыгашев окончил Казанскую учительскую семинарию, получил свидетельство учителя начальной школы. 15 мая 1885 г. епископ Алтайской духовной миссии Макарий направил его учителем в Матур. Школа находилась в непригодном помещении, и занятия проводились только в теплое время. Поэтому встал вопрос о строительстве школьного здания. Оно было построено на средства жителя Таштыпа, торгующего крестьянина, купца II гильдии Дмитрия Ивановича Иванова. Содержалось за счет средств Алтайской духовной миссии. В новом помещении школы имелось четыре изолированных и две проходных комнаты, квартира учителя, кухня. В 1885 г. в школе обучалось 13 мальчиков и 5 девочек. Впоследствии число учеников достигло 50. Занятия начинались в 8 часов и продолжались до обеда, в 12 часов была обеденная трапеза, затем 2 часа отдыха и с 2 до 4 часов продолжение занятий. До и после занятий читались правила с тропарями и кондоками (жанры церковной иконографии – музыкально-поэтические комментарии и богослужебные чтения Ветхого и Нового Завета). Затем ученики клали три земных поклона: за начальника Алтайской духовной миссии, за успехи в учебе



и усопших родных. Четыре года И. М. Штыгашев учительствовал в Матуре. Его знания русского и шорского языков были отмечены духовной епархией. 10 июня 1889 г. Бейский епископ Преосвященный Макарий перевел его в Кондомский стан миссии, где он был «рукоположен в диаконы», в 1890 г. И. М. Штыгашев был назначен священником Кондомской Богоявленной церкви. С образованием в 1905 г. Матурского церковного прихода отец Иоанн (И. М. Штыгашев) вернулся в Матур. К 1912 г. после долгих несчастий было построено новое помещение Матурской церкви. В 1913 г. епископ Иннокентий отправил Иоанна с миссионерской целью в Урянхайский край. Путешествие по Урянхаю, продолжавшееся более полутора месяцев, сильно подорвало его здоровье. 13 ноября 1915 г. И. М. Штыгашев умер, похоронен около церкви в Матуре.

Также в Матурской школе до революции учительствовал выпускник миссионерского Катеизаторского училища Константин Павлович Телешев.

В 1883 г. по решению властей Минусинского уезда в станице Таштып была открыта церковно-приходская школа с 3 классами. В ней работали учитель, законоучитель, Почетный блюститель. В 1897 г. была открыта Арбатская церковно-приходская одноклассная школа с 1 учителем, в 1900 г. – Б-Сейская школа.

С 1906 г. началась история школы грамоты в улусе Тлачик. Инициатором и организатором открытия школы был И. М. Штыгашев (отец Иоанн). Она содержалась также на средства миссии, учителем в ней был выпускник Бейского катеизаторского училища Трофим Тихонович Бурнаков. Отец Иоанн его характеризовал: «Он человек труда и терпения, его положение одно из самых жалких». Он не имел квартиры, жил в школе, жалование не позволяло ему нанять жилье. Школа состояла из небольшой инородческой избы с двумя крошечными окнами, к которым пристроили третье окно. Жильем учителя являлся огороженный угол в школе. В школе ежегодно обучалось 18 мальчиков-хакасов, не знающих родного языка, но, несмотря на это, благодаря упорному труду учителя, ученики хорошо усваивают предметы. «Продовольствие учитель имеет исключительно только в одних сухарях» [Захаров. 2007. С. 46]. В своем отчете отец Иоанн писал «Общая нужда наших школ состоит в том, что ни учебников, ни учебных пособий нет в достаточном количестве за неимением средств на покупку их. Впрочем, и с деньгами не скоро их приобретешь не только в Таштыпе, даже в г. Минусинске» [Захаров. 2007. С. 47].

В 1908 г. Матурская школа при духовной миссии была реорганизована в Матурскую одноклассную школу, в 1910 г. открылось Подкарагайское одноклассное училище.

С 1912 по 1914 гг. были еще открыты Чиланская школа 1 ступени, Анчульская одноклассная школа (2 учителя), Таштыпская двухклассная школа (3 учителя), Сирская одноклассная школа (1 учитель), Именское одноклассное училище.

Таким образом, до 1917 г. на Таштыпской земле находилось 10 учебных заведений: Матурская одноклассная школа; Подкарагайское одноклассное училище, Тлачинское одноклассное училище, Арбатская одноклассная школа, Именское одноклассное училище, Анжульская одноклассная школа, Сирская двухклассная школа, Сейское инородческое одноклассное училище, Абакановское приходское училище, Таштыпская двухклассная школа. Немаловажную роль в развитии образования сыграл Иван Матвеевич Штыгашев как представитель Алтайской духовной миссии.

Список литературы:

Захаров М. П. Страницы истории земли таштыпской. Изд. второе, доп. Абакан, 2007. 69 с.

История Хакасии с древнейших времен до 1917 года / отв. ред. Л. Р. Кызласов. М.: «Наука» Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 525 с.

Штыгашев И. М. Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 116 с.

Н. С. МАЙНАГАСHEVA

О ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ И. М. ШТЫГАШЕВА

Статья посвящена осмыслению литературного наследия миссионера, просветителя, переводчика, шорского и хакасского писателя И. М. Штыгашева. Более детально рассмотрены жанровая специфика и художественное своеобразие изданных текстов. Выявлено, что тексты И. М. Штыгашева – это богатый историко-литературный источник, являющийся наследием не только шорской, но и хакасской, алтайской и русской культур.

N.S. MAINAGASHEVA

About I.M. Shtygashev's literary heritage

The article is devoted to understanding of literary heritage of the missionary, enlightener, translator, Shor and Khakass writer I.M. Shtygashev. Genre specificity and artistic peculiarity of issued texts are considered in more details. It is determined that I.M. Shtygashev's texts are an abundant historic and literary source, which is the heritage not only of Shor but also of Khakass, Altai and Russian culture.



В 2016 г. исполняется 155 лет со дня рождения миссионера, просветителя, переводчика, первого шорского писателя, сына земли Матурской – Ивана Матвеевича Штыгашева. Сама личность Ивана Штыгашева, его жизнь и творчество являются примером преданного служения родному народу и родной земле. Несомненно, его земной путь удивляет и наших современников. Прежде всего, это его целеустремленность, упорство и сила воли, проявленные в процессе обучения. И все эти годы он жил с мыслью получить хорошее образование и нести свет учения в свой народ. Это ему удалось: он окончил в то время учительскую семинарию в Казани и обучал детей грамоте. И. М. Штыгашев одним из первых стоит в списке хакасских и шорских просветителей. Позднее его последователями стали писатели-просветители П. Т. Штыгашев (1886–1943), А. М. Топанов (1903–1959), А. И. Кузугашев (1905–1938), В. А. Кобяков (1906–1937) и др. Размышляя о своем назначении по службе, И. М. Штыгашев писал: «Если я поступлю куда-нибудь подальше от родины (напр. 500 вер.), то это послужит большим препятствием дальнейшему распространению школьного учения на моей родине; тогда все будут отказываться отдавать своих детей в школу, указывая при этом на меня, как на потерянного для них человека, не принесшего никакой пользы ни родителям, ни родной стороне, ибо с нашей стороны, т. е. из шорцев, кроме меня, никакого грамотного человека» [Штыгашев. 2011. С. 168]. И. М. Штыгашев был глубоко убежден, что свет учения в его народ придет через христианство. На этом пути потребовалось перешагнуть через родственные связи, вековые обычаи и традиции, ибо другого пути не было. Соседи и знакомые уговаривали его мать не отдавать сына в школу, порой они насмехались и даже угрожали. Но материнское сердце уступило желанию сына учиться. Порой И. Штыгашеву учеба казалась несбыточной мечтой. Кроме согласия матери требовались средства. Позднее он писал: «Денег я имел всего 1 руб. 40 коп., и одежды моей не могло хватить мне на год; но мне было не до них; я думал об одном – как бы скорее выбраться из дому» [Штыгашев. 2011. С. 33]. А затем, вышедши в дальний путь, Иван, шестнадцатилетний юноша, блуждал по тайге по пути с Матура в Кузедеево, испытывая страх, голод и холод. Подобные и другие препятствия на пути к учебе он испытывал много раз. Неоднократно появлялась мысль вернуться домой, но он был верен своей цели. Он выдержал и получил образование с благословения матери и поддержки любезных своих братьев: Сампсона, Иосифа и Тараса.

Естественно, богатая и интересная биография такой феноменальной личности, как И. М. Штыгашев, привлекает и будет привлекать многих исследователей. Цель нашей статьи заключается

в рассмотрении литературного творчества, а точнее – жанровой специфики и художественного своеобразия повествований первого шорского писателя.

И. Штыгашеву было суждено стать не только миссионером, учителем и просветителем, но и первым шорским писателем. Литературное наследие Ивана Штыгашева составляют его очерковые записки 1884 г. состоящие из двух частей: первая – «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева», и вторая – «Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности» [Штыгашев. 2011], а также – «Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 г.» [Штыгашев. 2006]. И вполне вероятно, что когда-нибудь мы окажемся свидетелями выхода в свет его эпистолярного наследия.

Иван Матвеевич Штыгашев, как свидетельствуют его тексты, несомненно, литературно одаренный человек. Это один из первых среди шорских, алтайских и хакасских писателей-билингвов. Он, поступив в школу в с. Кузедеево, владел лишь родным языком и совсем немного русским, как его научил его старший брат Сампсон. Благодаря своему стремлению получить образование, упорству, старанию и прилежанию он достаточно быстро овладел русским языком и русской грамотой. Поэтому неудивительно, что его тексты, написанные спустя 7 лет после начала обучения, представляют собой полноценные литературные произведения. Рассмотрение путевых записок Ивана Штыгашева в историко-культурном контексте приводит к мысли, что и стиль письма и выбор языка творчества (русского) вполне объяснимы. Он усваивал опыт русских авторов, русской миссионерской прозы. Русский язык для него стал вторым родным языком, ибо через него он познал христианство и принял его всем сердцем, умом и нес его в свой народ. Писать он начал благодаря своим учителям, в частности – Иеромонаху Иоиллю. Записки И. Штыгашева, написанные в 1884 и 1913 гг., называют еще «повестями» [Чудояков. 2015], «духовными путевыми заметками» [Полторацкий. 2015]. Так, К. Чудояков отмечает, что современные шорские читатели высоко ценят повесть И. М. Штыгашев, а в свое время высокую оценку ей давал шорский народный поэт С. С. Торбоков.

Очерки И. Штыгашева – это мудрые и уникальные по глубине своей искренности и простоте повествования, и по сей день они интересны исследователям. Им характерно единство стиля, здесь проглядывает индивидуальный нравственный облик писателя. Хотя в центре – автобиографическое описание жизни, но автор не ограничивается этим. В содержании представлен богатый этнографический и исторический материал, географические сведения о Хакасии, Алтае, Горной Шории, Туве



и западной части России, где пришлось побывать И. Штыгашеву: это Казань, Москва, окрестности Москвы и Киев. Внимательный путешественник И. Штыгашев делает некоторые выводы по части ландшафта разных местностей и находит, например, пять различий между «сагайскими и алтайскими степями». А по пути в Казань он замечает: «Действительно, волжские горы (по-нашему, конечно, нельзя назвать их горами, а разве холмами) виднелись на небосклоне фиолетовым цветом при вечерней заре заходящего солнца» [Штыгашев. 2011. С. 107]. Или, отправившись в Киев, И. Штыгашев невольно сравнивает родные просторы с новыми увиденными землями: «Едем, смотрю на малороссийскую природу с ее однообразием: она далеко не соперничает с нашим Алтаем, господствующим над разнообразной природой, начиная с облачных гор до разноцветных лугов» [Штыгашев. 2011. С. 146]. Подобным описаниям автор отводит чуть ли не одну треть своего текста, и они вполне соответствуют пейзажным описаниям в художественных произведениях: «Версты три от нашего улуса начинается дремучий лес, в котором до улуса Кузедеевского часто смешиваются хвойные деревья с лиственными, и в котором встречаются открытые полянки» [Штыгашев. 2011. С. 33]. Пейзажные описания И. Штыгашева пронизаны глубокой любовью к родной земле. Наиболее часто и подробно он рисует горы: Матурские, Алтайские, Кузнецкие и др.: «Перед нашими взорами раскинулось необозримое пространство горных высот, представляющих морские волны. В пределах этой очаровательной картины виднелись самые отдаленные горные хребты, из которых, несмотря на свою отдаленность, особенно высовывало свою седую, т. е. вечно снежную голову наша соседка – Белая сопка «Каан-сын», что значит «Царица», – представительница Абакана» [Штыгашев. 2011. С. 34]. Вполне закономерно, что в картине мира человека таежного, каким является И. Штыгашев, образ горы занимает одно из наиболее значимых мест. Тяга к тайге, горам глубоко укоренилось в его сознании. Он не просто пишет о горах, но внимательно рассматривает, восхищается ими, родные горы сравнивает с другими: «Вопреки моему предположению, Катунские и Чуйские горы имели поразительную разницу с алатаускими горами: Катунские бомы один другого опаснее, один другого круче; они состоят исключительно из голых, безлесных камней и плит, покрытые или снегом, или мхом: тогда как наши Кузнецкие или Алатауские горы, исключая Абаканских белков, не имеют ни страшных стремнин, ни пропастей. Впрочем, последнее замечание относится только до дороги в г. Кузнецк. Но зато между Алтайскими горами попадаются такие прелестные долины, каких почти нет в наших краях» [Штыгашев. 2011. С. 93]. Как

свидетельствуют описания И. Штыгашева, гора Хан-сын выступает эквивалентом родной земли: «Долго я стоял, не отводя от нее глаз и любясь ее красотой. Отдав по обряду языческому долг повиновения земным поклоном горе, мы удалились от места воспоминания о родине» [Штыгашев. 2011. С. 34]. Или в другом примере: «Не дальше, как накануне этого дня, я чуть не по воздуху летал от радости при виде отдаленных высоких гор в той стороне, где моя родина, и наслаждался мыслью после столь долговременной и несчастной разлуки вновь увидеть свой любезный Матур... теперь перед моими глазами играли, как будто дразня меня, ближайšie к моей родине Верхне-Таштыпские горы: Улуг-Кичиг – Кол-Тайга, и я не мог к ним приблизиться» [Штыгашев. 2011. С. 100].

Понятие родины у И. Штыгашева соотносится и с рекой. Ведь традиционным и единым для хакасов и шорцев являются понятия «земля» и «вода». «Чир-суг», «чер-шуг», что буквально означает в переводе «земля-вода», и есть родина. И в день возвращения первыми его встречают гора Каракуштаг и «журчание реки Матур, с горными цепями и возвышенностями». Как ему видится после длительного отсутствия на родине, Каракуштаг «гордо возвышается над родным улусом». Алтай И. Штыгашеву полюбился не только своими людьми и обычаями, но и своими величественными горами и стал для него второй родиной. Во время отправления в Казань он замечает: «В первый же день нашего выезда из г. Бийска до самого солнечного заката нас сопровождала родная наша гора Бабырган; когда она скрылась в облаках вечерних сумерек, мы с сердечным сочувствием простились с ней, как с последним признаком дорогого нам Алтая» [Штыгашев. 2011. С. 104].

У И. М. Штыгашева немало информации содержится о социальном устройстве, политической жизни и торгово-экономических взаимосвязях регионов Сибири начала XX в. Так, автор летний Кош-Агач называет «складочным местом товаров китайских и русских купцов», а зимой «сиротствующей пустыней», а Урянхай – краем, который «кормит и обогащает всех пришельцев и даже бродяг». Есть и более подробные данные: «Всех русских на протяжении 125–130 верст от вершины Кемчика до устья р. Чадана в двух урянхайских участках до 30 семей» [Штыгашев. 2006. С. 37]. Или о торговле и бизнесе: «В этом году казанские татары покупали ржаную муку с доставкой на место по 1 р. 80 к. Продажа же сойотам производилась по 4 руб. за пуд или за целого быка отпускали только 2 ½ пуда» [Штыгашев. 2006. С. 37].

Другой, не менее интересной стороной наблюдений, зафиксированных в тексте, являются климатические. Так, он пишет: «В осеннее время в черни дождь, соединяясь со снегом, часто причиняет



человеку губительную лихорадку. При этом подобная смесь превращает твердую землю в жидкую грязь и, осаждающаяся на листьях деревьев, мочит и приводит человека в очень неприятное положение, усугубляя силу лихорадки» [Штыгашев. 2011. С. 47].

И. Штыгашев касается многих других, не менее интересных и важных вопросов. Это и просвещение народа, его вера, нравы, кухня, обычаи и традиции. Немало места отводится автором описанию жизни и деятельности миссионеров, описанию церквей, а также с большим интересом И. Штыгашев описывает увиденные впервые населенные пункты, села, города; людей, с которыми ему приходилось общаться. В Урянхайском крае его миссия заключалась в проповеди христианского учения, но важным и интересным для него представляются все стороны жизни этого народа: быт, обычаи, питание и одежда, язык, песни и музыка, и даже наказание воров и мошенников. Здесь он открывает мир, ранее ему неизвестный. И. Штыгашев проявляет все качества любознательного исследователя: наблюдательность, устремление к поиску, честность. Поэтому его записки содержательно богаты и интересны.

Нельзя не заметить в текстах Штыгашева и внутреннюю, душевную, сторону повествователя. Вспомним момент описания прощания с родными, например: сколько горестных чувств пережито им, человеком, сердечно привязанным к семье. И. Штыгашев являет собой пример доброго и любящего сына и брата, о чем говорят его строки о матери и родных братьях. О своей матери он говорит трепетно, с глубокой любовью и уважением. Ивана мучит совесть, что он оставляет старую мать одну, нарушив закон, по которому, как он пишет, «обязан ее кормить и беречь как наследник после младшего сына». Иван глубоко страдает, узнав позднее, что мать после его отъезда «три дня не вставала и ни с кем не говорила». О ней он не пишет никакими другими словами, кроме как «бедная моя мать», «слишком жалостлива», «нежнлюбящая меня мать» и т. д. Неоднократно автор с удовольствием описывает те короткие, но самые нежные встречи с матерью, когда он летом приезжал во время учебы с Кузедеево и Улалы: «Иван! Иван! – кричали ребята, узнав меня издали. – Иван едет, скажите его матери, что сын ее едет!» Я был до такой степени тронут и умилен радостью ребят, что невольно заплакал и при свидании с моей матерью не мог вымолвить ни одного слова. Но сильнее моей радости была радость матери, не выпускавшей меня из своих объятий» [Штыгашев. 2011. С. 45]. Точно так же навсегда остался в его памяти день последнего свидания, о котором Иван Матвеевич написал с особенной болью: «Распечатав письмо, я в первых строках прочитал: «Жаль мне тебя, Иван, что ты лишился матери...». Не веря своим глазам, я несколько раз повторил чтение этих роковых слов. «Боже мой, не

может быть, чтобы я так скоро лишился матери. Увы! Сколько огорчений и печали причинил я ей! Как мог я, несмотря на ее горькие слезы и глубокую душевную скорбь и грусть, покинуть ее на произвол судьбы! Как обливало сердце кровью ее сердце при разлуке со мной! И чем же за все это я заплатил ей?! О, как жестокосердно бросил я ее» [Штыгашев. 2011. С. 83].

И. М. Штыгашев не дает портретных характеристик родных, но их характеры, поступки и переживания он открывает достаточно полно. Также он пишет и о своих сомнениях, о своих утвердившихся позднее мыслях и решениях – все это составляет психологический портрет повествователя. Достаточно вспомнить его переживания по поводу кончины друга его Моисея, «чадо Алтая». И как проникся он кем-то сказанными словами по этому поводу: «Бедненький, помер на чужой стороне, неоплаканный своей матерью». Эти слова, перекликаясь с его воспоминаниями о своей родной матери и родине, понятиями о материнской любви и сыновнем долге, нашли самый глубокий отзыв в его душе. О том, что у Ивана Штыгашева, как и у всех творческих людей, острое и глубокое восприятие жизни, свидетельствует и стихотворение, посвященное памяти брата Иосифа [Штыгашев. 2011. С. 132–133]. Стихотворение вошло во вторую часть записок и является одним из первых стихотворений на шорском языке. Переводчик на русский язык, современный шорский поэт Г. Косточаков отмечает, что стихотворение И. Штыгашева «написано в стиле фольклорного причитания по усопшему... здесь автор во власти родного языка и фольклора» (цит. по ст.: [Полторацкий. 2015. С. 126]). Несомненно, стихотворение И. Штыгашева – это плач (сыгт). Здесь имеются параллелизм, повторы:

Аймактың черин эбре чөрүп,
(Обойдя много земель,)
Абамны тапча чок полтыр.
(Невозможно там отца найти.)
Элдиң черин эбре чөрүп,
(Обойдя даже все земли,)
Энемни тапча чок полтыр.
(Не найти там матери.)
Кабыгар кўнге урунгамда,
(Встретил чёрные дни –)
Карындажымны тапча чок полтыр!
(Брата там не найти!)
Че, ылгап айдып сыктазам даа,
(Если даже буду причитать и рыдать)
Чедиң алгам чок полтыр!
(Невозможно их вернуть).
(Подстрочный перевод наш – Н.М.)

Действительно, фольклорные истоки этого стихотворения налицо. Все употребляемые понятия, образы и фразы – народные: Кайран карындажым (дорогой брат), парым кайылчар (сердце (букв.



– печень) [мое] тает), Қаан Кудай (Господь Бог), парым шыдабас ачыг (боль (горе), которое не вынесет [мое] сердце (печень)), чагдаң чымчақ тилиң (язык [твой], что мягче сала), айланмас чер (букв.: земля, откуда возврата нет) и др.

Г. Косточаков также отмечает, что в стихотворении «не чувствуется русская, тем более церковная литература». Однако в последних четырех строках стихотворения, как нам представляется, И. Штыгашев обращается к христианским понятиям:

Парчының пажын пилчиган

(Вседержитель,)

Паш Кудайга алгыш четсин;

(Всевышний Господь тебя благословит),

Парчынаң артыг Ол сага кӱӧлензин

(Пусть больше всех тебя Он любит)

Пала эдинип, сени Позынга алзын.

(Дитем своим к Себе возьмёт).

«Парчының пажын пилчиган» – это нужно понимать как «Творец неба и земли, видимых и невидимых», а «пала эдинип, сени Позынга алзын» – как «даруй ему Царствие Небесное». И. Штыгашев перед тем, как написать данное стихотворение, обращается к брату Иосифу: «... но, может, быть, увидимся там, за гробом, на втором пришествии Спасителя! Память о тебе всегда будет для меня священна, и я не перестану никогда молиться о тебе!» [Штыгашев. 2011. С. 132]. Надо полагать, что И. Штыгашев за годы обучения в школе, училище и семинарии, стал преданным христианской вере и всей душой служил Богу и родному народу. Он много занимался миссионерской деятельностью. Поэтому вполне естественно, что в зрелом возрасте он через родное слово обращается к христианской мировоззренческой системе.

Таким образом, рассмотрев художественные тексты И. М. Штыгашева, их художественное своеобразие, приходим к заключению, что тексты И. М. Штыгашева – это богатый историко-литературный источник, являющийся наследием не только шорской, хакасской, алтайской, но и русской культуры, так как его наследие относится к русскоязычной прозе нашего региона. А когда речь заходит о влиянии творчества И. М. Штыгашева на литературы народов Сибири (хакасскую, шорскую и алтайскую), нельзя забывать о том, что его наследие в течение многих лет оставалось в забвении, и зачастую первые авторы, писавшие на родных языках в 20–30-х гг. XX в., практически не были знакомы с его наследием. И. М. Штыгашев относится к возвращенным именам в тюркоязычных литературах народов России.

Список литературы:

Полторацкий И. С. Сюжетообразующие функции мотива утраты в шорской литературе // Сибирский филологический журнал. 2015. № 4. С. 122–128.

Чудояков К. Литература. История. Культура Кузбасса // <http://www.lik-kuzbassa.narod.ru/> (дата обращения: 29.08.2016 г.).

Штыгашев И. М. Записки сына Том-Алтая. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2011. 176 с.

Штыгашев И. М. Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 г. Абакан, 2006. 72 с.

Г. М. ШАПОШНИКОВ

Владимир Николаевич Штыгашев – продолжатель дела сынов рода Сор

В статье описывается жизненный путь славного сына хакасского народа, представителя рода Сор, В. Н. Штыгашева. Показан его вклад в развитие культуры и экономики родного края, а также в становление государственности Хакасии.

G. M. SHAPOSHNIKOV

Vladimir Nikolaevich – the successor of the work of kin Sor's sons

The article describes a life journey of the main son of the Khakass people, representative of kin Sor, V. N. Shtygashev. His contribution to the development of culture and economy of the native land and also to the statehood development of Khakassia are shown.

Все Штыгашевы происходят из рода Сор. Надо заметить, что ни один из хакасских родов не может похвастаться столь яркими представителями своего рода, внесшими большой вклад в развитие культуры и экономики своего края. Среди них просветитель – Иван Матвеевич, чей юбилей отмечается в этом году; педагог, поэт – Петр Тарасович, которому в этом году исполнилось 110 лет.

Рядом с этими величайшими представителями рода Сор особое место занимает Владимир Николаевич Штыгашев.

Владимир Николаевич был вторым ребенком в семье Николая Андреевича и Фаины Лукьяновны (в девичестве Фатьянова). Отец Владимира Николаевича, Николай Андреевич, в 1930-е гг. прошлого века работал секретарём сельского совета. Вернувшись с фронта, работал начальником дорожного отдела Таштыпского райисполкома, но в неполные 50 лет умер от ран, полученных на фронте. Владимира Николаевича после этого определили в детский дом с. Таштып, где кормили и одевали. Летом до сенокоса готовили дрова для интерната. Мальчишки, 14–15 лет валили лес, пилили и кололи дрова. А в июле – августе вместе с девочками работали на сенокосе, чтобы накопить животных, которых содержали в подсобном хозяйстве детского дома.



В 1953 г. после окончания 6 классов Владимир Николаевич решил поступать в мореходное училище. По направлению поехали вместе с другом Михаилом Кузургашевым. Когда приехали в училище г. Николаевск-на-Амуре, оказалось всего одно место. Потянули жребий и Миша остался. Но предварительно, как взрослые люди, распили вино, закусив хлебом. После этого В. Н. Штыгашев в течение четырех месяцев проработал на судостроительном заводе, но затем пришлось вернуться домой в село Таштып. Матери в это время дома не оказалось, она лечилась в санатории (болели ноги), и он пешком отправился в поселок Малый Анзас к тете. А это октябрь, шла шуга по реке Абакан, чуть не утонул, но добрался. Она его подлечила и устроила в школу. Затем, когда маму выписали из санатория, В. Н. Штыгашев вернулся домой. Вскоре его устроили в интернат-пансион (бывший детский дом). Еще будучи учеником 5-6 классов Владимир Николаевич самостоятельно по справочникам, изданных в начале XX века, освоил алгебру и геометрию. И уже учеником седьмого класса решал задачи ученикам 9-х и 10-х классов. Это заметили. Решили проверить, и он после седьмого класса успешно сдал комиссии, в составе которой был представитель из областного отдела народного образования, программу средней школы по математическим дисциплинам. В середине учебы в 10 классе Владимир Николаевич вновь заболел, из-за чего не смог сдать экзамены. Стал работать, но в июле встретил завуча пансиона, которая заставила его экстерном сдать оставшие экзамены за десятый класс. В. Н. Штыгашев показал успешные знания. После этого началась трудовая деятельность.

Владимир Николаевич, прежде чем стать государственным деятелем, работал рабочим геологоразведочной партии, участковым и следователем милиции, слесарем шахты. Работая в милиции, Владимир Николаевич поступал (заочно) в Томский университет, и его, еще не получившего высшего юридического образования, в 1964 г. назначили юрисконсультom Абаканского рудника, где работало около 1000 человек. После окончания университета он некоторое время работал в прокуратуре Таштыпского района. В 1962 г. Владимир Николаевич вступает в ряды членов КПСС (Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 72. Л. 1) (с 1954 г. был членом ВЛКСМ). В 1965 г. его избирали первым секретарем Усть-Абаканского райкома ВЛКСМ. Это был трамплин для карьерного роста. Работая в комсомоле, он познакомился со студентами МГИМО, прибывшими в стройотряд по строительству животноводческих помещений – В. Чуркиным (в настоящее время представитель РФ в ООН) и с С. Д. [имя] (в настоящее время министр иностранных дел РФ). Необходимо отметить, что Владимир Николаевич был не только партийно-государственным деятелем. Он стал активным участником возрожде-

ния культуры хакасского народа. Это при его поддержке в 1980 г., когда он был первым секретарем Аскизского райкома КПСС, на Базинской поляне был проведен первый праздник хакасского народа «Тун пайрам». Теперь этот праздник является республиканским и проводится раз в два года. После того, как В. Н. Штыгашева избрали председателем исполнительного комитета Хакасского областного Совета депутатов трудящихся (одновременно он был избран депутатом Верховного Совета РСФСР), он с руководителями других автономных областей стал продвигать идею преобразования области в автономную республику. Но это не понравилось первым лицам области и Красноярского края (первым секретарям обкома и крайкома КПСС). И в 1988 г. его назначили заместителем председателя исполнительного комитета Красноярского краевого Совета депутатов трудящихся. Поработав в этой должности полтора года, Владимир Николаевич уволился. Это был уникальный случай, чтобы человек ушел сам со столь высокой и высокооплачиваемой должности. В стране разгар перестройки. В родной Хакасии, как и по всей стране, активизировалась общественная жизнь. Проходили съезды хакасского народа, где ставились вопросы о повышении статуса территории, т. е. преобразовании области в республику.

После увольнения из крайисполкома, Владимир Николаевич стал рядовым сотрудником ХакНИИЯЛИ. И, понимая, что вопрос о преобразовании области в республику, решается не на местах, а в столице, начинал активно заниматься агитацией об избрании его вновь депутатом Верховного Совета РСФСР. Автор этих строк вместе с ним ездил и агитировал избирателей за то, чтобы его избрали депутатом. Народ не обманешь, он избирает достойного, так и случилось. В 1990 г. Владимир Николаевич был избран депутатом высшего законодательного органа России. Одновременно его вновь избрали депутатом областного Совета и на первой сессии он был утвержден председателем исполнительного комитета областного Совета. Работая на этой должности, Владимир Николаевич вновь активно стал продвигать идею о преобразовании всех автономных областей в республики, так как многие из них по объему выпуска валовой продукции опережали некоторые из союзных республик. И это удалось, в 1991 г. Хакасия наряду с другими автономными областями Законом РСФСР 3 августа была преобразована в Советскую социалистическую республику в составе РСФСР.

С момента создания республики встал вопрос о председателе Верховного Совета Хакасии. На первой сессии Верховного Совета в январе 1992 г. Владимир Николаевич не был избран председателем. Но это продлилось сутки. Актив хакасского народа был возмущен таким ходом событий и на следующее утро, накануне избранный председатель Верховного Со-

вета подал заявление о сложении полномочий и фактически первым председателем Верховного Совета Республики Хакасия 30 января 1992 года был избран Владимир Николаевич Штыгашев [Энциклопедия. 2008. с. 291]. С тех пор под его руководством идет активное формирование правовой базы Республики Хакасия как субъекта Российской Федерации. Работая на должности председателя Верховного Совета Республики Хакасия почти четверть века, Владимир Николаевич внёс и вносит огромный вклад в стабильность на нашей территории, в развитие экономики Хакасии, что несет возможность многим жителям сохранять уверенность в завтрашнем дне.

Владимир Николаевич был председателем попечительского Совета по строительству Преображенского кафедрального собора в г. Абакан. Он награждён не только правительственными наградами. В числе наград, которые очень ему дороги, – это награды Русской Православной церкви: орден Святого Благоверного князя Даниила 2-ой степени и орден Преподобного Серафима Саровского 2-ой степени.

Список литературы:

1. Энциклопедия Республики Хакасия. В 2-х т. / Гл.ред. В.А. Кузьмин. Красноярск, Поликор, 2008. Т.2, О-Я. 320 с., илл.

R. МОГИЛАТ

Промысл Божий и смысл испытаний человека в мировоззрении отца Иоанна Штыгашева (по книге «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева»)

В статье анализируется труд И. М. Штыгашева «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева», в основу которого легли Священное писание, Жития святых и другая православная литература. Автор показывает как благодаря Промыслу Божию И. М. Штыгашеву удалось преодолеть все препятствия на пути получения миссионерского образования.


R. MOGILAT

THE providence of God and significance of travails of a man in outlook of John Shtygashev's father (based on book "The Shor (Altaian) Ivan Matveevich Shtygashev's entering a training school and continuation of studying")

The article analyzes I.M. Shtygashev's work "The Shor (Altaian) Ivan Matveevich Shtygashev's entering a training school and continuation of studying", which

was based on the Holy Scriptures, Lives of Saints and other orthodox literature. The author shows how owing to the providence of God I.M. Shtygashev managed to overcome all obstacles on a way of getting a missionary education.

Отца Иоанна Штыгашева, оставившего глубокий след в культуре народов Саяно-Алтая, трудно назвать духовным писателем. Значительную долю его письменного наследия занимают путевые заметки, содержащие в основном материал повествовательного и описательного характера и очень мало замечаний богословского и христианско-нравоучительного характера. Последнее легко объясняется жанром записок путешественника, целью которых является поделиться с читателем авторскими переживаниями и раскрыть перед неосведомленными жителями европейской части России экзотический мир, разместившийся между отрогами Кузнецкого Алатау, Алтая и Саян. И в то же время творчество отца Иоанна проникнуто глубоко христианским духом, описанные им события рассматриваются автором с позиции христианских ценностей, на его книгах стоит неизгладимая печать христианского мировоззрения.

Существенной частью этого мировоззрения является учение о промысле Божием. Последний, по определению святителя Филарета Московского есть «непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру способствует, а возникающее через удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям» [Филарет. 1839]. Определение это несомненно  известно отцу Иоанну. Тема промысла Божия и испытания человека в горниле страданий уже ярко выражена уже в избранном в качестве эпиграфа к «Поступлению в училище» стихотворении В. А. Жуковского:

О Ты, святое Провиденье!
Сколь безопасен нам твой след!
Творишь из гибели спасенье,
Ведешь к добру стезею бед!
[Штыгашев. 1885. С. 7]

Понимание промысла как преодоления Богом зла, гнездящегося к человеку, связывает тему провидения с проблемой искушения, испытания человека. «Ад таится уже в самой действительности, которую мы видим и наблюдаем, – писал современник отца Иоанна философ Е. Н. Трубецкой, – чуткие души в самой нашей повседневной жизни распознают его в его несомненных явлениях» [Цит. по: Илия. 2002. С. 112]. По мнению князя, только в приобщении мира Христу испытания человека приобретают спасительный смысл [Илия. 2002. С. 116].

Уяснение вопроса о месте веры в Божественный промысл и взгляде на испытания человека ставят



вопрос об источниках христианского мировоззрения отца Иоанна. Первое место среди последних несомненно принадлежит Священному Писанию. Кроме прослушивания за богослужением библейских книг [Штыгашев. 1885. С. 48] в годы учения чтение Библии становится обычным занятием Штыгашева (вспомним хотя бы составленное им каникулярное расписание, где день начинался с евангельского чтения). Более того, во многом именно раскрытый епископом Владимиром евангельский текст разрешил сомнения отца Иоанна касательно поездки на учебу в Казань [Штыгашев. 1885. С. 83-84]. Среди творений святых отцов автор «Поступления в училище» упоминает учение святителя Тихона Задонского [Штыгашев. 1885. С. 28], ссылаясь, вероятно на его «Наставления о христианских обязанностях родителей» [ср. Тихон. 1889. С. 162-163]. Обнаруживает Штыгашев и знание житийной литературы: он упоминает житие святого Киприана [Штыгашев. 1885. С. 19]. Вся вышеупомянутая литература не воспринималась Иваном Матвеевичем как мертвая буква. Она служила ему руководством к действию, находила свою актуализацию в той или иной жизненной ситуации. Живыми носителями христианской традиции, повлиявшими на будущего миссионера, стали и преемники преподобного Макария Алтайского по миссии (протоиерей Василий Вербицкий, архимандрит Владимир, протоиерей Стефан Ландышев), а также выдающийся педагог Н. И. Ильминский и архимандрит Иоиль. Практически о всех них в «Поступлении в училище» можно найти благодарные отзывы. Стоит отметить, что Матурский приход станет «самым отдаленным станом Алтайской духовной миссии» [Гладышевский. 2004. С. 62].

Получение образования и просвещение светом веры Христовой мыслились отцом Иоанном в неразрывном единстве друг с другом. Так, объясняя негативное отношение земляков к распространению знания русской грамоты, И. Штыгашев пишет: «Грамотный человек откажется: 1) от жертвоприношений горным и нечистым духам, 2) не будет есть их пищи и 3) из-за него Ульген и другие чистейшие духи, духи-покровители, пошлют на народ страшные бедствия и т. п.» [Штыгашев. 1885. С. 9]. Постулируя языческий характер верований даже крещеных матурцев на момент своей юности, отец Иоанн заключает: «Из такой-то среды судьба избрала меня учиться грамоте...» [Штыгашев. 1885. С. 9]. Важно, что еще в юности (по крайней мере, в молодости – на момент написания книги) будущий священник воспринимал учение как свое призвание свыше – не от человека, но от Бога.

Но на пути к этому стояло множество препятствий. Сам отец Иоанн называет таковых три: сопротивление матери из боязни потерять кормильца, дальность ближайшей школы (более

330 верст) и «всеобщее негодование дальних и ближних родственников и знакомых» [Штыгашев. 1885. С. 11]. Первое и последнее препятствия были преодолены с помощью брата Самсона, который «умел ценить сущность христианской религии и пользу школьного воспитания» [Штыгашев. 1885. С. 12]. Однако с препятствием к получению образования, которое сам Штыгашев назвал «самым существенным» – дальним путем – будущий миссионер должен был справиться один, уповая лишь на помощь Божию.

Ярким примером упования на милость Божию является эпизод биографии, когда по дороге в миссионерский стан в Кузедее будущий миссионер оказался один и без оружия в тайге. «Нет возможности вполне выразить на бумаге мое тогдашнее положение, – писал будущий пастырь, – Никто не может представить себе того, чего сам не испытал на деле, равно как сытый – голодного... Только один Бог ведает то, что было со мною» [Штыгашев. 1885. С. 20]. Одолеваемый помыслом вернуться домой к матери, он взмолился: «Э Кудай мен кайтым? (Господи, что мне делать?)». И ответ был немедленно получен: «Вдруг, по произнесении этих слов, во мне заговорил другой, давно знакомый, голос, чуть не произнося вслух следующие слова: «учиться надо тебе – хорошим человеком будешь!» И далее о Иоанн (тогда еще просто Иван Штыгашев) пишет: «О, до какой степени усладила меня эта неожиданная мысль! Что сделалось вдруг со мной? Куда девались все тревожившие меня мысли о родине? Я не мог отдать себе в этом никакого отчета» [Штыгашев. 1885. С. 18-19]. Очевидно, что заслугу своего спасения будущий миссионер видел во всеильной помощи Божией.

Но, даже преодолев дорогу в 300 верст, Штыгашев не избавился от сомнений в необходимости обучения. Он пишет, что эти сомнения подогревались знакомым его отца, считавшим, что учение сделает его самым бесполезным членом матурского общества: «Какие это глупые люди отправили тебя, болвана, учиться за 300 верст! Поезжай-ка лучше домой и живи так, как прежде жил» [Штыгашев. 1885. С. 22]. Находясь в этом обстоянии, терпя насмешки со стороны будущий священник Иоанн – личность впечатлительная и эмоциональная – после стольких дорожных злоключений вновь кажется обескураженным. Однако, увидев невдалеке храм, Штыгашев заключает, что поругание «это случилось со мной по Божьему изволению, для испытания меня» [Штыгашев. 1885. С. 23].

С клеветой и насмешками в свой адрес учащийся столкнется еще раз в Кузедее, но найдет здесь утешение «благодаря Бога и отца Василия» [Штыгашев. 1885. С. 24]. Таковым утешением стало и благословение отца Василия Вербицкого съездить домой, а затем отправляться на учебу в



Центральное миссионерское училище с. Улала (ныне – г. Горно-Алтайск). Стоит заметить, что столь редкое благословение получил именно ученик, который, приехав в стан, едва знал русский язык и был вынужден пребывать в подчинении у старших учеников. Эту возможность учиться на Алтае Штыгашев также приписывает промыслу Божию: «Вот в какое училище привел меня Господь Бог поступить!» [Штыгашев. 1885. С. 36. Ср. с. 32].

Упование на Бога и Его благое произволение помогали отцу Иоанну преодолевать случающиеся с ним скорби и неудачи: «Я был готов уже совсем впасть в отчаяние, но Господь призрел и вразумил меня искать другого пути» [Штыгашев. 1885. С. 52]. И далее: «Недаром говорят, что «человек предполагает, а Бог располагает». Действительно, Господь, испытывая меня, в то же время послал мне и утешение...» [Штыгашев. 1885. С. 54]. В истинности вышеприведенной пословицы Штыгашев убедится неоднократно. Это относится и к неожиданному направлению на учебу в Казанской учительской инородческой семинарии, когда будущий пресвитер уже планировал ехать домой, но, как он позже признался, «провидение Божие невидимо направляло мой путь к другой цели, о которой я даже не воображал» [Штыгашев. 1885. С. 82.].

Таковы были воззрения отца Иоанна на промысл Божий: жизненный опыт научил его доверять себя воле Божией. Что касается взгляда на смысл испытаний человека, то в «Поступлении в училище» не найдется таких богословских и философских размышлений, как у преподобного Серафима, святителя Игнатия Брянчанинова, Ф. М. Достоевского или Е. Н. Трубецкого. Чуткая и эмоциональная натура, отец Иоанн видел в терпении страданий опять же всемогущество промысла Божиего, преодолевающее зло и ведущее человека ко спасению.


Список литературы:

Гладышевский А. Н. К истории христианства в Хакасии. Абакан: Типография ООО «Фирма «Март», 2004. 136 с.

Илия (Рейзмир), архимандрит. Смысл испытаний человека по трудам русских богословов и мыслителей. Сергиев Посад: Издательство СТСЛ, 2002. 136 с.

Тихон Задонский, святитель. Творения иже во ых отца нашего Тихона Задонского. Т. V. М.: Синодальная типография, 1889. 345 с.

Филарет Московский, святитель. Христианский катихизис Православных католических восточных греко-российских церкви. СПб. 1839// http://www.krotov.info/library/05_d/ro/zdov_01.htm (дата обращения: 31.08.2016).

Штыгашев И. М. упление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 116 с.



ЭТНОГРАФИЯ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

К. ВАРИКУ

Алтай и Гималаи: культурные связи

Индия и Евразия имеют тесные социальные и культурные связи, так как буддизм распространился далеко за пределами Индии – в Центральной Азии, Монголии, Бурятии. Буддизм устанавливает непосредственную связь между Индией и народами Сибири (Алтая, Бурятии, Читы, Иркутска, Тывы, Урала и т. д.), которые обладают отличительной историко-культурной схожестью с населением индийских Гималаев в виду общих традиций и буддистской культуры. Археологические данные подкрепляют концепцию единства евразийского региона и связи России и Центрально-Азиатских государств с Индией в комплексном межкультурном взаимодействии. Индийские Веды, шаманизм и тенгрианство Евразии имеют очень много общего. В XIX в. буддизм проник на Алтай, где буддистские ритуалы были ассимилированы в традиционных шаманистских практиках. Даже сегодня можно проследить признаки древних ведических доктрин в традиционных ритуалах и практиках сибирского народа. Возрождение буддизма в Сибири имеет большое значение для Индии в контексте восстановления и возобновления утраченных связей. Данная статья отражает опыт путешествия автора в Республику Алтай, проливая свет на некоторые общности в традициях и верованиях, все еще широко распространенных в указанном регионе и индийских Гималаях.

К. WARIKOO

Altai and Himalayas: Cultural Linkages

India and Eurasia have had close social and cultural linkages, as Buddhism spread from India to Central Asia, Mongolia, Buryatia and far wide. Buddhism provides a direct link between India and the peoples of Siberia (Altai, Buryatia, Chita, Irkutsk, Tuva, Urals etc.) who have distinctive historico-cultural similarities with the Indian Himalayas particularly due to common traditions and Buddhist culture. Archaeological evidence supports the concept of unity of the Eurasian region and the link of Russia and Central Asian states with India into a complex of cross-cultural bindings. Indian Vedas, Shamanism and Tengrianism of Eurasia have so many commonalities. In the 18th century Buddhism penetrated to Altai where Buddhist rituals were assimilated with the traditional Shamanist practices. One can find traces of ancient

Vedic doctrines in the traditional rituals and practices of the Siberian people even today. Revival of Buddhism in Siberia is of great importance to India in terms of restoring and reinvigorating the lost linkages. This paper reflects upon this author's experiences of travels in Altai Republic of Russian Federation, bringing to light certain commonalities of traditions and beliefs still prevalent in this region and Indian Himalayas.

Altai has been variously described as 'Gate to Shambhala', 'Pearl of Asia', 'Siberia's Switzerland', 'The Golden Mountains' and so on. The 'Golden Mountains' are revered by the Altaians, Buddhists and Burkhanists. In 1988 UNESCO declared the Golden Mountains and the Mount Belukha a World Heritage site. The name Altai comes from Mongolian Altan which means golden. The Altai region spans over vast area at the junction of Russia, Kazakhstan, Mongolia and China. Altai is full of natural bounties – rivers and lakes, ласты of snowy peaks, luxuriant taiga, steppes, rich flora and fauna. Amazing natural landscapes, historical antiquity, rich mineral resources, agriculture and tourist attraction lend Altai a unique character. Bordered by Novosibirsk, Kemerovo Oblasts and Khakassia and Tuva Republics of Russia, Bayan-Olgii province of Mongolia, Kazakhstan and Altai Prefecture in Xinjiang region of China, Altai is situated in the centre of Eurasia. The area has witnessed criss-crossing of different ethnic and linguistic groups through history.

Barnaul is the administrative centre of Altai Krai, which is a part of Siberian Federal *Okrug* (District). The discovery of rich reserves of jasper, porphyries, marble and granite in the Krai promoted the development of stone-cutting industry. World famous masterpieces of stone cutting art have been created here. By the end of 19th and early 20th centuries, flour and grain mills, distillery works, skin works etc. were established here. Agriculture became the mainstay of Altai's economy. Later metal processing industries were set up, turning the region into an agro-industrial complex. Covering an area of about 169,000 sq. kms. Altai Krai has (as per 2010 census) a total population of over 240,000, with Russians constituting over 90% of the population, followed by Germans, Altaians and others.

Altai Republic is largely mountainous and covers an area of 92,600 sq. kms. Having a population of about 200,000, Altaians constitute over 34%, Russians being about 56% and Kazakhs about 6%. Gorno Altai is the administrative centre of Altai Republic, which is part of Siberian Federal District. Nicholas Roerich described Altai as the centre of Eurasia being situated at "an equal distance from the four oceans".



And in the centre of the Altai is the northern point of the Central Asian mountain range, and the highest peak of Siberia – Belukha (4,506 metres). To Roerich Mount Balukha symbolized Shambhala. Roerich painted Belukha several times. He “viewed Belukha as a local counterpart to Mount Kailas” [Cannon. 2002. P. 174], the holy peak in Tibet. To Roerich “Belukha and Kailas were geographic and melaptysical twins” [Cannon. 2002. P. 174]. During his Central Asian expedition (1925-28), Roerich studied antiquities, traditions, customs, medicinal herbs and the history of migrations of peoples. Roerich wrote: “The Katun is affable. The blue mountains are clear. The Belukha mountain is white. The flowers are bright and the green herbs and ciders are soothing”. The region is blessed with rivers, lakes, hot springs, forests and significant minerals reserves.

Grigory Ivanovich Choros – Gurkin, a local Altai artist who painted and wrote about Altai, revealed the soul of the Altai peoples: “In the understanding of the Altaians, Altai is not simply mountains, forests, rivers and waterfalls, but spirit... For the nation that lives here Altai is alive, fantastic in his many coloured garb of forests and grasses. The mists are his transparent thoughts which run to all distant corners of the world. The lakes are his eyes, gazing up into the universe. The waterfalls and rivers, his words and songs of life and the beauty of the land and mountains.”

I visited Altai in June 2014 and June 2015. Notwithstanding the preponderance of the Russian population, an aura of Asianness pervades in this part of Russia. The ethnic Russians here strongly identify with the Altaians and are keen to protect local environment, nature and culture. The Russians here are quite friendly, straightforward and nourish deep affection and ideological/ласты ical l affinity with India. The concept of ‘Altai-Himalayas’ – the close geocultural and spiritual affinity between the two great mountain systems and cultures, is a common issue brought in for academic discussion between Indian and Altai specialists. I visited the painting exhibition of Ms. Larisa Pastushkova, who has done a lot of paintings devoted to India, Tibet, Nepal and Mongolia. One could see that the people here have some sort of deep cultural and spiritual affinity with India.

There is need to have collaborative research to study in depth various aspects of ancient history, race movements and archaeological remains in India and Siberia, common sources and roots of Indic and Siberian culture. Prof. M.A. Shishin described India as a core part of the Eurasian concept. He believed that the power of spirituality will integrate Eurasia.

The Karakol valley is home to several villages, many ancient burials and the sacred mountain of Uch Enmek (Sumeru). The Valley is the heart of the Uch Enmek Nature Park, being managed by Danil Mamyev. A geologist by training and having over 30

years experience in environmental field and indigenous issues, Danil Mamyev is the initiator and moving spirit behind the development and functioning of the Karakol Ethno-National Park. He has been an ardent promoter of traditional culture, customs and beliefs of the indigenous Altai people, at the same time being very committed to preservation of the local environment.

The aura of sacredness prevails here. No trace of garbage is found inside the Park or its surroundings, everything being put in the designated bins. A fire place is marked by a tripod in the kitchen dining hall and is considered to be the sacred space.

Pilgrimage to Mount Sumeru

Mount Meru is a sacred mountain in Hindu, Jain as well as Buddhist cosmology and is considered to be the center of all the physical, metaphysical and spiritual universes. Meru is also called Sumeru in Sanskrit. Roerich believed “Belukha and Kailash to be earthly manifestations of Mount Meru (Sumeru), the sacred mountain, which through a process of syncretism, can be found in a number of Siberian and Central Asian shamanic traditions. Roerich saw Belukha-Kailas-Meru as a reflection of what he felt was a universal tendency of all faiths to create central cosmological structures that were vertical in nature – be they mountains, trees or built structures. Whatever its physical form, any such axis mundi around which the universe revolved, linked the earthly world with heaven above, and also with whatever underground realm existed below” [Cannon. 2002. P. 175].

According to Puranas, Meru is the home or seat of the gods. A 4th century Sanskrit dictionary *Amarkosha* (1.49) describes Meru/Sumeru as ‘Golden Mountains’, the mountain of jewels and the abode of gods (*Meru: Sumeru hemadri-Ratansanuh Suralayah*) [Amarkosa... 1998. P. 17]. According to *Itihasik Sthanwali* (a historical dictionary of place names) north Meru is situated near Siberia [Sthanwali. P. 758]. In his book *The Arctic Home in the Vedas*, Bal Gangadhar Tilak concludes that “the ancestors of the Vedic Rishis lived in an Arctic home in inter-Glacial times” [Tilak. 1903]. According to Tilak, “Mount Meru is the terrestrial North Pole of our astronomers” [Tilak. 1903. P. 62]. The Surya-Siddhanta states that Mount Meru lies in ‘the middle of the Earth’. *Narpatijayacharya*, a 9th century text, mentions Sumeru to be in the middle of the Earth. Varahmihira in his *Panch-siddhantika* states Mount Meru to be at the North Pole. This description in the ancient Indian text tallies with the belief firmly held by the indigenous Altaians even today. The Puranas and Hindu epics, often state that Surya, i.e. the sun-god, alongwith its planets and stars together as one unit, circumambulate Mount Meru every day. According to Tilak, Mount Meru is described in the Vedic literature, as the seat of seven Adityas in the Taittiriya Aranyaka, while the eighth Aditya namely



Kashyapa is said never to leave the great Meru or Mahameru [Tilak. 1903. P. 65]. Kashyapa is further described as communicating light to the seven Adityas, and himself perpetually illumining the great mountain [Tilak. 1903. P. 65].

Prof. K. S. Valdiya, Professor of Geodynamics at Jawaharlal Nehru Centre for Advanced Scientific Research, Bangalore, has interpreted the historical data provided by ancient Indian Puranas and epics to identify and pinpoint the ancient geography of India. While pointing to the position of Bharatvarsh (India), Valdiya cites Kurma Puran (43) and Vishnu Puran (Part 2,2) as stating that “in the middle of Jambudweep is situated the many-splendoured Meru, the focal point of the world of the Puran people” [Valdiya. 2012. P. 33]. And “Bharatvarsh lay south of the Meru massif, across the arch-shaped Himalaya mountain belt” [Valdiya. 2012. P. 33]. Valdiya also cites Markandeya Puran, Varah Puran, Matsya Puran, Devi Puran, Kurma Puran and Mahabharat to pinpoint the northern neighbours of Bharatvarsh. He writes, “Northwest of Bharatvarsh, across the Himalaya, was a country known as Ilavritvarsha following a bow-shaped terrain around the Meru massif of great height and tremendous splendor” [Valdiya. 2012. P. 36]. And the “countries neighbouring Ilavritvarsh are Bhadrashwarsh in the east, Hiranyavarsh in the northeast, Kimpurushvarsh in the southeast, Bharatvarsh in the south, Harivarsh in the southwest, Ketumalavarsh in the west, Ramyakvarsh in the northwest and Kuruvvarsh in the north” [Valdiya. 2012. P. 37]. According to Valdiya this configuration places “Meru at the centre of Jambudweep in the Pamir massif in Central Asia” [Valdiya. 2012. P. 38]. He identifies the countries described as Ilavritvarsh, Ketumalavarsh, Harivarsh, Bhadrashwarsh, Hiranyavarsh, Ramyakvarsh and Kuruvvarsh as the Central Asian countries of Tajikistan, Turkmenistan, Afghanistan, Xinjiang, Uzbekistan, Kyrgyzstan and Kazakhstan [Valdiya. 2012. P. 38].

On the basis of the Puranic description of the northern neighbouring territories of India, Professor Valdiya's interpretation and my extensive field visits in Central Asia, Siberia and the Altai- the Sumeru Parvat can easily be identified to be in Hiranyavarsh of the Puranas and not near the Pamir massif (Ilavritvarsh). Quite interestingly a publication of Dandi Swami Shri Jaybodh Ashram titled Avichal Prabhat Granth (published in Delhi, India) describes the approximate geographical situation of Kalap Gram, which is stated to be bounded by mountains of which Sumeru is one gate. It further states that Kalap Gram is full of small and big trees, flowers, pure cold water and natural beauty [Granth. P. 118]. This publication describes this place as a divine abode of gods, where great sages including Narayan Markanday, Vedvyas, Diptiman, Galay, Ashwathama, Kripacharya, Parshuram etc. come from the sky to meet and meditate [Granth. P. 118]. This only testifies to the general belief among the Hindus

of India about the sacredness of Sumeru and it being the abode of gods. That this belief is also prevalent even today among the Altaians in Altai territory – the actual place of Sumeru, bears ample testimony to the existence of the sacred space of Sumeru in Altai and its spiritual importance for Hindus, Buddhists and the indigenous people of Altai.

It takes about 4 to 5 days horse trek from the Karakol Park to reach the Sumeru mountain. Tourists do not venture upto Sumeru as it is a reserved and sacred mountain. I alongwith Dr. Irina, the culturologist, Danil Mamyev, the custodian of Uch Enmek Park, Alfred, the veteran adventurer and videographer, together embarked on the pilgrimage to Sumeru. All of us share similar thoughts and actions on spirituality, sanctity of Sumeru Parvat, lakes and natural bounties, need to preserve the environment of these spaces, and to promote indigenous cultural heritage. On the way we saw the remains of Scythian Kurgan burial complexes, which were earlier excavated by the Soviet archaeologists. Their finds are preserved in the Hermitage Museum at St. Petersburg. On reaching the base camp, we parked the jeep here and packed our food stuffs and accessories and loaded on six horses. The horseman Churla and Danil led our way on horses towards Sumeru Parvat. astride dense forests, streams and wet land. On reaching the forest, we dismantled and performed a ritual by tying white bands to the pine trees seeking nature's blessings for our onward strenuous trek to Sumeru Parvat. We pitched the tents in the forest, lit fire, cooked our night meals and went to sleep. A small stream flows aside at the hill, top of which is laden with snow. Strong winds and heavy rains accompanied by lightning continued through the night, reminding of the difficulty of reaching the destination.

Next day too was cloudy. Yet we packed up and moved towards the mountains in a zigzag fashion, as several mounts have to be covered one after another. The horse was very intelligent choosing the right path amidst the sharp edged stones and wet lands. Wearing our raincoats, we moved on inspite of heavy rains. After a ride of five hours, we camped at the point, from where Sumeru Parvat is visible. We pitched our tents and lit fire. After having tea and simple dinner (grechka, kasha etc), we retired for the night sleep, which is disturbed by strong winds almost sweeping our tents. Sunny weather greeted us on the Tuesday morning of 1st July 2014, which allowed a clear view of Sumeru. After our breakfast, I again rode the horse for our next stop – the Altar place. We did not pack our tents and left our stuff at the camp. Dr. Irina, Danil and Alfred did not ride their horses, as it is the tradition to go to Sumeru from this point on foot as a mark of reverence to the holy place. As an exception, I was allowed to ride the horse, due to my age and health situation. The path was laden with sharp edged stones and difficult mountain terrain, too difficult for the horses.



We stopped at the Altar place before moving towards Sumeru. Danil (the leader and master of ritual ceremonies) performs the traditional rituals, tying white bands to the Altar, made a fire to which sampa (barley flour), ghee, herbs etc. were offered. Milk was also fed to the fire, by each one of us. The flame of the fire was good, indicating the approval of the spirits for our pilgrimage to Sumeru. We also did parikrama making rounds of the Altar and fire. This tradition closely resembles to that of a yagna by Hindus in India. Danil offered milk to sky, earth and around to the spirits. He stated that good wind had blown after his ritual, which was a positive signal of the acceptance of our offerings by the spirits.

Sumeru and its surrounding territory have been considered sacred by the Altaian people since ancient times. Altai people have powerful emotional connection with this sacred territory and have kept this place secluded from public exposure. Even the photograph of Sumeru has not been popularized, which is not the case with Belukha. When Nicholas Roerich climbed Balukha mountains, he mistook it as Sumeru. Later on he wished to get to Sumeru, but he did not receive the Soviet visa in time. And when his visa reportedly arrived, Roerich had passed away in Kulu (India) two weeks earlier. Altai people believe that Sumeru, locally called Uch Enmek, is the abode of holy chakras, which regulate this earth. And my experience at Sumeru testifies to this belief.

Sumeru (about 2,600 metres high) is barren devoid of any trees etc. On the top, there are three peaks connected with each other. Altaians call these peaks as the three antennae connecting the earth with the cosmos, and imparting energy to this world. There are several lakes around Sumeru and several fresh water streams originating from the mountains. At the foothill of Sumeru, there is a beautiful lake covered with ice and clean water. The Altai people do not have any tradition of written scriptures. Their rituals and traditions are in the oral form, having passed on from generation to generation by word of mouth only. According to Danil, knowledge of these rites and traditions comes to the chosen few from the spirits of the land, from earth and sky. Fire and wind are considered to be sacred. Danil is the only chosen Altaian master who can make or lead pilgrims to Sumeru. Churla, the horseman, is his junior follower and is still learning the Altaian rituals. After spending few hours at the foot of Sumeru and on the banks of the lake, we moved back to our camp and retired in our tents after having tea and dinner.

Next day we rode back to the Karakol Park and various places in the Karakol Valley to see ancient objects. Danil has developed the Park in a manner that the main Altaian symbols and objects like the traditional Altai home Ail, fire place, wooden poles having several knots denoting the three words – sky,

earth and below the earth, are preserved and showcased here. We tied white bands to the tree. Different ethnic groups. Mongols, Tuvans, Altaians etc. have their separate fire places, to make their fire rituals. Later on, the ashes are brought and put together at a central fire place. A triangle made of three poles standing in a corner of the Park, denotes smaller Mongolian mountain. Later we moved on the road, and saw ancient petroglyphs having marks of deer and some runic script on the rocks believed to be about 4,000 years old, lying in the open alongside the roads. Next we moved to a site where two kurgans were excavated by the Soviet archaeologists who had found a dead body covered with ice and a dead horse lying alongside in the grave. Several huge stelae (rocks) are embedded in the vast grassland not straight but in a particular angle. Altai people believe in spirits, fire, wind and sky. They attach great value to horse and as a mark of respect they do not throw the bones of a dead horse on the ground, but keep them on the trees.

Moving further on, we reached a hill with dense forest, where a Chortan in chiseled stone has been erected over the ashes of a Buddhist lama who had come back to Altai preaching Buddhism and died at the age of 108 years. However, the Altai people believe more in Burkhanism – a mix of Shamanism and Buddhism. On the way, we could see Sumeru at various points, which according to Dr. Irina is a good sign as Sumeru remains generally shrouded under the clouds. Karakol valley is full of Adilves flowers, which became legendary and famous in Russia after a lover travelled far to get this flower and present it to his beloved girl to win her heart. Though the flower has no smell, it has become legendary due to its association with the two young Russian lovers.

On our visit to Oymon we went to a small old house, which has been turned into a museum about Old Believers, who migrated to Siberia in the 18th century to escape persecution during the reforms in Russia carried out by Orthodox Church. This house is about 150 years old, belonging to an old lady. Various artefacts, spun cloth items, bands etc. traditionally used by the Old Believers, are preserved here. The lady incharge explained extempore and passionately for over an hour the life style, culture and beliefs of Old Believers, in a poetic fashion. It was interesting to note Swastika symbols spun in the clothing and embroidered items of the Old Believers, which leads one to believe the prevalence of ancient Vedic customs and traditions in this part of Russia.

On our way back to Ongudai we saw few caves in the hills, where in old times some people are believed to have meditated. It may be relevant to point out here that a popular myth associated with Kalaroos caves located in Kupwara district, some 90 kms. from summer capital Srinagar, Kashmir, is that these caves are secret tunnels to Russia. There is a mammoth stone



called Satbaran, meaning seven doors. Local belief is that it was the temple built by Pandavas. Though few persons have ventured to go for some distance inside the cave, nobody has dared to go till the end. Any possible connection between the caves in Altai and the Kalaroos cave (see photograph) is a subject of further investigation by the scientists and archaeologists.

Next day (6th July 2014) we left guest house at the Park to visit Kol Baktash kurgan near Inya village, about 100 kms away from the Park. There are many petroglyphs of the deer, ancient big homed cows (stated to have existed about 30,000 years ago), shamans performing their rituals, sun etc. A group of visitors from Yakutia, Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkey were also there to see their ancient heritage. They spoke and understood each other's languages (in Turki dialect). On the way to Kol Baktash we stopped at several places and also saw a big rock along the bank of Katun river believed to be the abode of local spirits. Moving further, we stopped near the Yelman stream, and climbed a hill on foot to see the ruins of ancient sun temple, believed to have existed over 10,000 years ago. There are two layers of stone walls with an entrance marked by two vertical stones (See photograph). The Altai sacred bush Archin is sufficiently found here on the rocks. Local Altaian people first make their ritual prayers and then pluck Archin for use in their ceremonies including the fire rituals.

We moved on to stop at a place where Chui river coming from the direction of Mongolia joins Katun river (originating from Belukha). This point being the meeting place of two rivers is held sacred by the Altaians. They tie white and blue ribbons to bushes nearby. A group of Kyrgyz tourists was also doing the same here. This tradition is quite similar to the Hindu tradition of holding the Sangam of rivers as holy, as we witness in Allahabad where the rivers Yamuna, Ganges and Saraswati meet or at Shadipur (also called Prayag) in Kashmir where rivers Jhelum and Indus meet.

Moving on, we reached a site where three big ancient stones are preserved. Two stones which somewhat resemble a Shiv linga, have distinct marks of two lines making three sub-divisions – sky, earth and below the earth. The Altaians believe in three-world cosmology (upper, middle and under world), pray to many spirits and hold mountains, lakes, trees, and fire as sacred. This is in many ways similar to Vedic and Hindu beliefs prevalent in India even today.

In the evening we returned to our guest house in the Karakol Park. A local Altai folk singer (Kaichi) treated us with his folk songs playing local instruments – flute, two stringed instrument etc. He recites Om Mani Padme Hum and also an ode to the holy Sumeru. Around 10 pm, after dinner, Danil performed the closing ceremony/thanks giving fire ritual in an Ail, in the Park. He lit fire, performed traditional rituals, offers milk, vodka and ghee to the fire. Each one of us did

the same. The fire was very good, smokeless with full flame rising to the top of the Ail, thereby ласты i the auspicious culmination of our pilgrimage to Sumeru.

Nicholas Roerich: The Bridge between Altai and the Himalayas

Nickolas Konstantinovich Roerich, who was born in St. Petersburg, Russia on 9 October 1874, became a world renowned painter, philosopher, historian, archeologist, writer, traveler and founder of an international movement for the preservation and promotion of cultural heritage. Even during his student years at the Petersburg Academy of Arts, Nicholas Roerich became involved in various archeological expeditions in various regions of Russia. He was a prolific artist having created thousands of paintings. His paintings are known for distinct Roerich style with deep historical and philosophical content, colour purity and simplicity of expression.

N. Roerich's quest for understanding of philosophy, universal values of humanism and ethics led him to also study philosophy of the East and the works of great Indian thinkers and writers – Ramakrishna, Vivekananda and Rabindra Nath Tagore. Roerich became interested in the study of common roots and values of Russian and Indian cultures seeking to correlate their history, mythology, folklore and traditions.

In this pursuit, Roerich and his family travelled to India in 1923 taking his abode in Kullu Valley in the lap of the Himalaya mountains. From here Roerich began his famous expedition (1923-28) to Central Asia traversing high mountains and unexplored paths through Sikkim, Kashmir, Ladakh, Xinjiang (China), Russia, Siberia, Altai, Mongolia, Tibet etc. Roerich expedition is not only known as one of the major expeditions in Central Asia and trans-Himalayas, but it has also contributed immensely to the development of Russian Oriental studies, with particular focus on Central Asia. Roerich's books—Heart of Asia (Southbury, 1929), Altai Himalayas (Moscow, 1974) and Himalayas: Abode of Light (Bombay, 1947) are outstanding works in this field. Roerich also made a distinct contribution to the understanding of Himalayan culture and spiritualism through his paintings series Himalayas, Maytreya, Sikkim's Path etc. Nicholas Roerich conducted another expedition in the years 1934-35, in Inner Mongolia, Manchuria and China with the objective of collecting seeds of plants which prevent the destruction of soil. This mission showed his great concern for the denuding of forests and vegetation.

Nicholas Roerich broadened the view of culture which includes the cosmic evolution of mankind, ethics and spiritual experiences of man, beauty, knowledge, science, art, education, history and traditions. He propagated peace through culture, which encompassed

art, science and religion. The creative artist in him prepared the Banner of Peace which became the symbol of the unity of mankind and its cultures. The Banner represented three spheres within a circle, in amaranth colour, on a white background; the spheres meaning the past, present and future achievements of humanity surrounded by the circle of Infinite. In the words of N. Roerich, “What the Red Cross flag is for the preservation of physical health, our Banner of Peace is the protector of spiritual health of humanity”.

In 1929, Nicholas Roerich passed away in Kullu Valley in India on 13 December 1947, where he was cremated. The Institute of Himalayan Studies, Urusvati in Kullu valley of Western Himalayas, which was founded by N. Roerich, is a living monument bearing testimony to his multi-faceted contribution. Nicholas Roerich promoted international peace and understanding through culture, cross-country exchanges and knowledge

In view of the above statements, there is need for collaborative research to study in depth various aspects of ancient history, culture, race movements and archaeological remains in India and Eurasia, common sources and roots of Indic and Siberian cultures and civilisations. That the concept of three worlds, third eye and trident were embodied in ancient stones of over 2,000 years old and which were and continue to be revered in Altai, has direct resemblance to the tradition and cosmic philosophy prevalent in India even today. Similarly the practice of treating lakes, springs, mountains and beruza trees sacred in Eurasia is quite similar to the Indian tradition and practice. It, therefore, becomes necessary to identify common traditions, beliefs and practices among the peoples of Eurasia and India. India on its part needs to restore and turn its vast fund of ancient historical Buddhist sites into centres of international cultural tourism. This will attract tourists as well as pilgrims from our neighbours in Eurasia. Siberia is a corridor through which cultural and lastly ical interaction can be reinforced.



Danil Mamyev, Altaian Shamanka and Prof. Warikoo performing fire ritual at Karakol Park, Gorno Altai



On the way to Sumeru, 30 June 2014



Danil Mamyev performing ritual near Sumeru, Gorno Altai



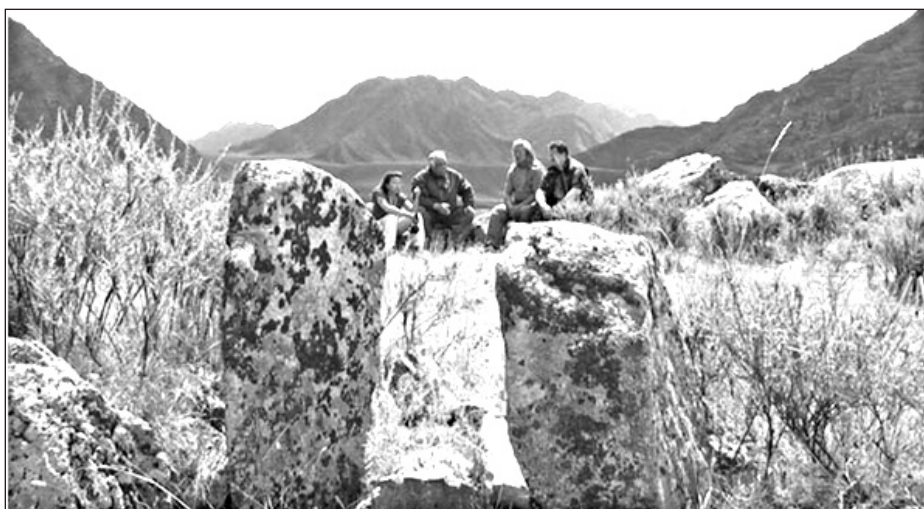
Buddhist Chorten at Karakul Valley, 3 July 2014



Standing Rock in Karakul Valley



N. Roerich Memorial House, erkhniy Uymon, 4 July 2014



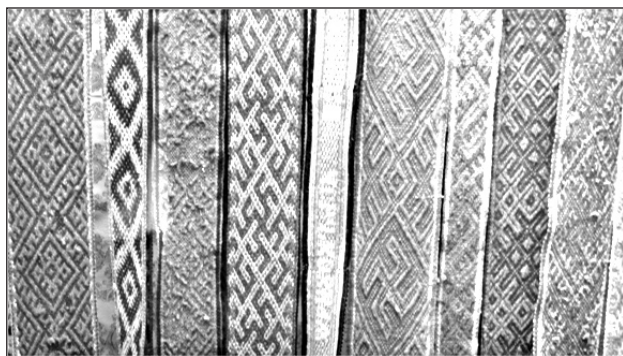
Stone gate at the ruins of ancient temple near Yelman Stream, 6 July 2014



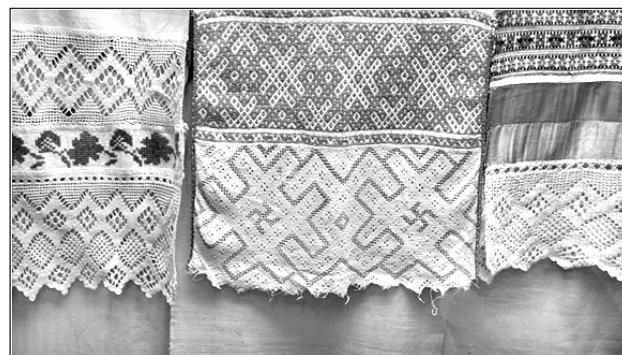
Holding Banner of Peace at Roerich House, Verkhniy Uymon, 4 July 2014



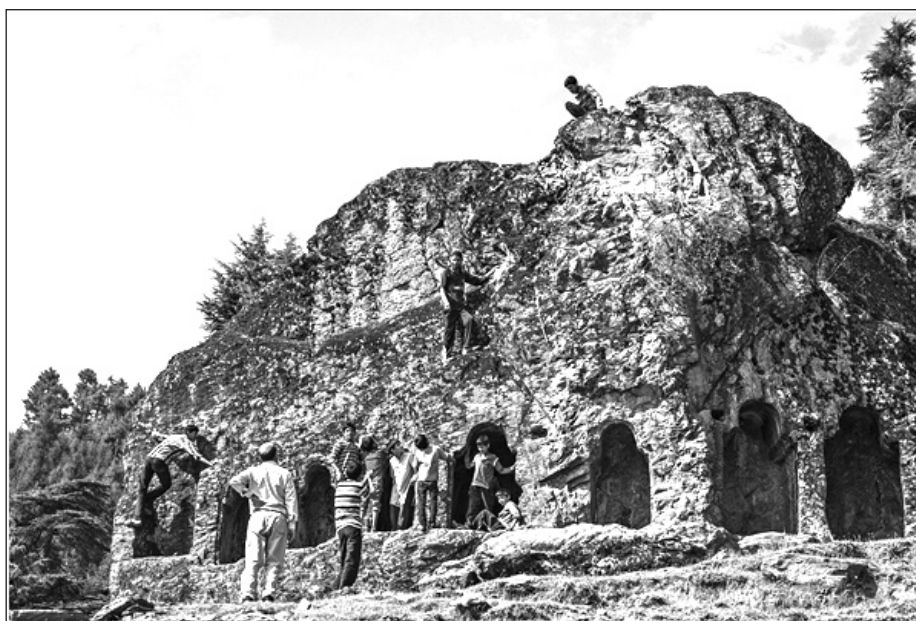
Ancient stones, 6 July 2014



Swastika Symbols on hand woven cloth in Altai



Swastika Symbols on hand woven cloth in Altai



A seven door rock in Kalaroos, Kashmir

**References:**

Amarkosa of Amarasimha Edited by Pt. Haragovinda Sastri Varanasi, Chowkhamb Sanskrit Series Office, 1998.

Avichal Prabhat Granth. New Delhi n.d. (In Hindi).

McCannon John, By the Shores of White Waters: the Altai and its place in the spiritual geopolitics of Nicholas Roerich. Sibirica. Vol.2, No.2, 2002. P.166-189.

Sthanwali Itihasik. Jaipur, Rajasthan Hindi Granth Academy. (In Hindi).

Tilak Bal Gangadhar, The Arctic Home in the Vedas. Poona, Tilak Bros., 1903.

Valdiya K. S., Geography, Peoples and Geodynamics of India in Puranas and Epics. New Delhi, Aryan Books International, 2012.

Т. Е. САНЖИЕВА

Семантика шаманских обрядов предбайкальских бурят начала XXI в.

Статья посвящена шаманским обрядам, проводимым предбайкальскими бурятами в настоящее время. Приверженность к шаманизму у этой группы бурят оказалась устойчивой, поскольку они сохранили ее, несмотря на запрет государственных властей. Основной причиной стабильности шаманской практики стала наследственная передача шаманского дара из поколения в поколение, избежать которого практически невозможно. Культовая и обрядовая система у бурят-шаманистов чрезвычайно сложна, но она осталась традиционной у бурят Предбайкалья.

T. YE. SANZHEVA

THE SEMANTICS OF SHAMANIC RITUALS OF BURYATS IN PREDBAJKALJA BEGINNING OF THE XXI CENTURY.

The article is devoted to shamanic rituals conducted of modern Predbaiklja's Buryats. Adherence to shamanism in this group of Buryats was stable because they have kept it, despite the ban on public authorities. The main reason for the stability of shamanistic practices was the hereditary transmission of the shamanic gift from generation to generation, which is almost impossible to avoid. Cult and ritual system of Predbaiklja's buryat shamans are extremely complex, but it has remained a traditional Buryat Predbaiklja.

Традиционная культура бурят, в том числе религия, сохранилась, главным образом, в среде предбайкальских бурят. Среди них не распространился буддизм, поскольку они оказались под влиянием христианской церкви (кроме аларских хонгодоров), но и христианами они не стали, оставаясь шаманистами.

В Предбайкалье буряты расселились на территории Усть-Ордынского Бурятского округа (Аларском, Баяндаевском, Боханском, Нукутском, Осинском и Эхирит-Булагатском районах), а также в Качугском, Ольхонском, Нижнеудинском, Усть-Удинском и Иркутском районах Иркутской области. Современные эхириты в основном проживают в Эхирит-Булагатском, Баяндаевском Усть-Ордынского Бурятского округа, также в Ольхонском и Качугском районах Иркутской области. Современные булагаты проживают в Боханском, Осинском, Нукутском и Аларском районах Усть-Ордынского Бурятского округа, в Усть-Удинском и Балаганском районах Иркутской области. Современные хонгодоры – преимущественно в Аларском и Иркутском районах Усть-Ордынского Бурятского округа.

Шаманизм, как часть традиционной культуры бурят, не раз был объектом исследования отечественных и зарубежных этнографов и этнологов. Изучение шаманизма особенно актуально сейчас, когда стали появляться первые шаманские организации, стали практиковаться ежегодные шаманские съезды, делаются попытки составить свод положений по бурятскому шаманизму и, наконец, официальное признание шаманизма в качестве национальной религии.

Сформировавшись как религиозная система в период господства родоплеменных отношений, шаманизм вобрал в себя, объединив в одно целое, различные архаичные культы: огня, деревьев, животных, неба, воды, земли, которые не могут существовать изолированно друг от друга, а находятся в тесной взаимосвязи [Галданова. 1998. С. 10]. Значительную роль в формировании западных бурят сыграли тюркские элементы.

Бурятский шаманизм имеет развитую систему представлений (не только религиозных), которые выражаются в шаманистской картине мира и шаманистском мировоззрении.

Шаманистское мировоззрение выросло на основе общенародных традиционных взглядов и идей. Но вместе с тем оно создавалось и развивалось шаманами. Поэтому шаманизм обладает определенной самостоятельностью и направленностью. В определенной мере шаманы регулировали поведение и отношения людей в структуре религиозной организации. Шаманизм выработал большой набор терминов, символов и категорий, в рамках которых шаманисты определяли свое отношение к природе и обществу, свое поведение в конкретных условиях и ситуациях. Он включал в себя почти все разделы духовно-идеологической деятельности: космогонию и теогонию, природоведение и человековедение, психологию и медицину, право и педагогику и т. п.

В советский период шаманская практика была



приостановлена, но не совсем. Люди продолжали обращаться к шаманам, обряды проводились тайно, в основном по ночам. На сегодня надо признать, что для бурят (в основном это взрослое население) шаманизм становится определенной ценностью, выполняя регулятивные и другие функции. Ряды приверженцев шаманизма неуклонно растут. К шаманам обращаются не только буряты, но и русские. Шаманизм в отличие от христианства не требует «членства» в религиозной общине, поэтому каждый может обратиться к шаману.

Одним из основных элементов шаманизма является обряд – традиционные действия, сопровождающие важные моменты жизни и производственной деятельности человека. Культовая и обрядовая система у бурят-шаманистов чрезвычайно сложна. Шаманистские и дошаманистские культы бурят привлекали внимание многих исследователей. Особое место в шаманизме, как отмечает Г. Р. Галданова, занимают культ предков и культ родной земли. Она отмечает, что «культ родной (т. е. родовой) земли, маркирующими знаками которой выступают места возвышенные: гора, холм, скала, высокие развесистые деревья, часто совмещается с культом священных предков (мифических и реальных)» [Галданова. 1998. С. 18].

Т. М. Михайлов более подробно подразделил обряды молебствий и выделил: 1) обязательные одноразовые (милаанга, утаалга); 2) обязательные регулярные и нерегулярные (моление духам предков – утха узууртаа, кормление онгонов, жертвоприношение хозяину усадьбы, утуга, монгол-бурхану); 3) необязательные, регулярные и нерегулярные (посещение «святых» мест с целью поклонения духам-эжинам разных категорий) [Михайлов. 2004. С. 372]. Также он выделяет жертвоприношения традиционные (постоянные) и случайные (вынужденные). К первой группе следует отнести те общественные и индивидуально-семейные обряды, которые стали традиционными и обязательными в годовом цикле и жизненном периоде человека [Михайлов. 1980. С. 65-66].

Обряды могут быть коллективными, семейными и индивидуальными. Коллективные обряды это тайлганы, в которых принимают участие все население улуса. К семейным можно отнести обряды для родственников, имевшего одного общего предка, а также одной семьи. В случае необходимости проводят индивидуальные обряды. Среди индивидуальных и семейных обрядов Т. М. Михайлов выделил: 1) связанные с хозяйством, ремеслом, промыслом, предпринимательством и торговлей; 2) с семейно-брачной жизнью, почитанием предков; 3) с рождением и воспитанием детей; 4) с общественно-должностной деятельностью, учебой или работой в учебном заведении, следственно-судебными делами; 5) с

профессионально-культовой деятельностью; 6) с военными событиями и службой в армии; 7) со здоровьем, болезнями и смертью человека [Михайлов. 2004. С. 376].

Однако Т. М. Михайлов, подразделяя эти обряды, основывался на общеперенятских источниках, и поэтому данная структура не всегда подходит конкретному сообществу. К тому же со временем многие обряды были упрощены, совмещены или преданы забвению. Конечно, каждый шаман проводит обряды по-своему, но они однородны. В разных улусах есть свои вариации элементов обрядов, так и самих обрядов.

Религиозные представления перенятских бурят отличаются скудностью знаний о пантеоне шаманских божеств и духов, не говоря уже о ее мифологии. Шаманизм оказывает слабое регулирующее воздействие на сознание и поведение верующих людей. Шаманская иерархия богов и духов понимается весьма упрощенно, многие божества, эжины, нойоны, онгоны «умерли», их имена или названия забыты или полузабыты. В генеалогических легендах, мифах, шаманских призываниях содержатся четкие указания на существование у булагатов в прошлом тотемного культа быка [Буряты. 2004. С. 44]. Устная традиция булагатов возводит их родословную к легендарному первопредку Булагату или Буха-нойону.

Большинство обрядов посвящено семейному благополучию, удаче, здоровью и разрешению проблем.

Более подробную «схему жертвоприношений», предлагает В. А. Михайлов:

Жертвоприношения:

- 1) бескровные,
- 2) кровные.

Цель жертвоприношений:

- а) просительно-утилитарная,
- б) умиловительная.

Кровавые жертвоприношения по смыслу приношений разделяются:

- а) на просительно-утилитарные (тайлаганы),
- б) на умиловительно-просительные (керек).

По времени же жертвоприношений божествам и духам можно разделить на обыденные, обыкновенные и на специально назначенные [Михайлов. 1996. С. 94].

Во время обряда шаман обращается к Убгэд (старикам) – духам предков семьи и рода. Их можно отнести к числу покровителей домашнего быта и семейного благополучия. Обряд убгэдтэ считается обязательным, т. к. именно предки обеспечивают связь с потусторонним миром. Также считается, что если не оказывать им почтения, то они могут отвернуться от потомков, что грозит последним разного рода неудачами и бедами.



Обращение к Төөдэ – бабушкам, как правило, душам умерших шаманок или женщин страдавших в этой жизни, также является обязательным. Их функции разнообразны – оказывать помощь, заступаться за своих почитателей, быть ходатаями перед вышестоящими богами и духами, защищать женщин и детей.

Одним из основных обрядов является поклонение эжинам (хозяевам) кузнечного ремесла. Мифология бурят по-разному трактует кузнечных богов. Кузнечных богов, по данным Н. М. Хангалова, верующие делили на западных «белых» во главе с Дабан Холо тэнгри и восточных «черных» [Хангалов. 2011. С. 75].

В старину профессия кузнеца передавалась по наследству, вследствие чего выработалась особая каста кузнецов, почитаемая не меньше, чем шаманы или нойоны. Со всем этим связано переносное значение слова «Дархан» – священный, неприкосновенный. Покровителем кузнечного рода считается Божинтой – небесный дух, первый из «западных белых кузнецов», которые считаются добрыми покровительственными заянами (духами-защитниками) [Дарханова. 2011. С. 185]. Этот обряд проводится как отдельно, так и в составе обряда. Отдельный обряд проводится в кузнице. Если как часть обряда в доме/квартире молящегося, то используются топор, молоток и клещи/плоскогубцы. Инструменты обвязывают цветными лентами и стучат молотком по железу.

Обряд Харгынши проводится за благополучие в дороге, человеку, собравшемуся в дальний путь.

Бэшээшэн (производное от «бэшэхэ» – «писать») – обряд проводится за благополучную учебу, сдачу экзаменов, а также для людей чья профессиональная деятельность связана с бумагами, например, учителей, ученых, чиновников и т. д. Т. М. Михайлов считает, что бэшээшэн – это писари Эрлэн-хана – хозяина подземного мира, т. е. тенгерины [Михайлов. 1980. С. 230].

Ни один обряд не обходится без огня. Огонь считается посланцем Неба, огня небесного, который в виде молнии зажигает дерево и дает начало огню земному. Поэтому огонь на земле – это сын дерева, а матерью дерева считается вода, ибо она питает дерево. Земля и вода – женские начала природы [Галданова. 1998. С. 10]. Если обряд проходит вне дома, то разжигается костер, в доме/квартире – огонь разводится на сковороде. В огонь всегда кладется «ганга» – богородская трава для обкуривания-очищения.

Верующие шаманисты и все, кто с уважением относится к древним религиозным традициям, всегда помнят, что с наступлением лета, начиная с Николина дня (Мяхуула) 22 мая повсеместно начинается череда молебнов-тайлаганов. Сначала это общеулусные, затем общеродовые и общеплеменные.

Принимая участие в объединенном тайлагане, каждый человек, каждая семья становится частью единой духовности, испрашивая у высших сил благополучия для своих детей и внуков. Ограждает себя от совершения грехов и тяжелых ошибок.

Тайлганы всегда проходят с жертвоприношениями, обычно это овца или конь. Мясо животных варят без соли, выкладывают на деревянные плоские емкости – «тэбшэ», деревянными поворешками, разрезают на мелкие кусочки и раздавали участникам обряда. Они могли взять жертвенное мясо с собой для тех кто остался дома. Кости жертвенных животных собирали и сжигали на жертвеннике – шэрээ. На тайлганах шаман призывает умерших предков, эжинов – покровителей местности на «пир», происходит общение между родичами и их предками. Совместное поедание жертвенного мяса на тайлгане имеет важное сакральное значение – причащение к пище, которую отведали божества, духи. Это также усиливает связь между людьми и тонким миром.

Одним из распространенных обрядов является «һури» – обряд, который проводится на месте фундамента дома общего предка (если он сохранился). Он особо распространен в бурятских улусах, которые были вынуждены сменить место жительства из-за Братского водохранилища. На этот обряд собираются все потомки хозяина «һури», шаман обращается к предкам молящихся людей. В этом случае им необходимо знать свою родословную.

Одним из часто проводимых обрядов является «утха узурта» – жертвоприношением предкам или «илэй дуһаалга» – годичное молебствие. Годовое капанье «илэйси» проводят обычно для одного человека или небольшой группой родственников. Это многочасовой обряд: каждое обращение проводилось новой бутылкой водки, которую капали в огонь на сковороде. Бутылка с пиалой шамана передавалась молящемуся, и он наливал в пиалу водку и передавал шаману или капал сам. По завершению один из мужчин, как правило, ближайший родственник, повернув сковороду по часовой стрелке, уносил и клал остатки в печь. Чистая сковорода возвращалась на место и обряд продолжался. Остатки водки в бутылке передавались кому-нибудь из участников, если обращение шло к старику, то мужчине, бабушке – женщине, и они раздавали ее уже в рюмках присутствующим родственникам и одноулусникам. Обычно это люди в возрасте, имеющие внуков, обязательно здоровые и желательны семейные. Древняя традиция бурят присутствия за столом, где есть алкогольные напитки людей в возрасте, к сожалению, сохранилась только в обрядовой практике.

Один из таких обрядов проходил в улусе Ирхидей Осинского района. Шаман С. А. Спасов родом из Ирхидее, сын известной гадалки Л. А. Спасовой



и шамана А. Т. Спасова, провел его следующим образом.

Обряд начался с представления шаманом себя и молящихся. Затем он обратился к хозяевам местности, а также к убгэд и төөдэнуд Ирхидея, душам шаманов и шаманок. Затем был проведен обряд халуунэ. На первых двух обрядах обращение было к своим предкам. Начиная с 10-х гг. XXI в., в обряде появились имена шаманок Предбайкалья: Удыын (Удинские), Унгын (Унгинские), Улейн (Улейские), Убысын (Обусинские), Тарсын (Тарасинские) төөдэнуд – наиболее известные своей силой шаманки. Две бутылки водки были поделены на четыре, и каждым проводилось моление отдельно. Во время проведения обряда с молящихся женщин были сняты серьги, кольца, золотые и серебряные украшения. Они были положены в блюдо, которое помогающие женщины слегка покачивали во время обряда, так чтобы они звенели. Кроме молока, водки в огонь были поднесены блины, саламат, конфеты и печенья, т. е. для бабашек угощение было сладким и более богатым.

Обряд продолжился обращением к бэшэшээн, поскольку среди молящихся был педагог. Новым стало обращение к «Ургэн аман эжы» – хозяину злого рта. Ранее это был отдельный обряд, который проводился в случае каких-либо конфликтов, ссор, ругани, недовольства начальства и т. д.

Следующим обрядом стало поклонение дарханам. Поскольку обряд проходил во дворе дома, то были использованы соответствующие инструменты. В качестве наковальни было использовано приспособление для заточки кос. Затем шаман стал молиться «морини эжы» (хозяину коня) или харагынши, т. е. путешествующим.

Отдельно было проведено поклонение Буханойон-баабаю – прародителю булагат. В народной памяти Буханойон со своими быками превратился в предка, сам принял образ быка, олицетворив, таким образом, не только народ, но и его хозяйство [Богданов. 2008. С. 48]. По подсчетам М. Н. Богданова, Буханойон жил в первой половине XIV в. [Богданов. 2008. С. 40].

Обряд длился несколько часов. Он носит «благодарственный и подстраховочный характер и проходит в бодрой жизнерадостной обстановке» [Михайлов. 2004. С. 377]. Во время обряда шаман шутил, вспоминал что-то веселое, и у всех присутствующих было радостное настроение. По завершению обряда шаман объявил, что он уходит, но остается Спас Алексеевич Спасов. За накрытым столом шаману были преподнесены «мэнси» – подарки, одарены отдельно были мужчины: выносивший сковороду после каждого обряда и выполнявший роль дархана. Остальным участникам также были преподнесены подарки.

Исследователи Н. В. Абаев и Л. Л. Абаева в

своих трудах пишут о том, что у бурят распространено тенгрианство, религия более высокого уровня, чем шаманизм. Однако в ходе описанного обряда шаман только дважды обратился к тенгеринам: Бэшэшэ и Ургын ама эжи, в остальных случаях к душам реально живших и умерших шаманов и шаманок.

Обряды, проводимые предбайкальскими бурятами в своей основе похожи, но в то же время в каждом улусе они проводятся по-разному. Так, в улусе Алужино Эхирит-Булагатского района обряд поклонения «убгэдтэ» (давно умершие шаманы, старейшины этого рода) проводится следующим образом: в назначенный час, хозяева готовят:

1. Молоко (вареное) – 200 гр.;

2. Тарасун (молочная водка) – 2 бутылки делят по количеству старцев, т. е. каждому выделяется «хуби».

Проводят очищение дома священным дымом богородской травы (очищение проводится каждый раз перед новым молебном). Шаман, встав лицом к окну, расположенного на юго-западной стороне дома начинает призывания, а хозяева вместе с детьми сидят у него за спиной и молятся.

Действия шамана:

1. Налив немного молока, чтобы покрыло дно стакана, шаман обращается к предку «убгэндэ», назвав его имя и отчество, прося защиты и покровительства данной семье;

2. Наливает вино в таком же объеме и так же обращается к этому же предку. Действия шамана повторяются столько раз, сколько предков-покровителей у этой семьи.

3. Затем шаман, налив вина обращается к «төөдэ», чтобы она помогла донести просьбы до старцев «убгэдтэ».

4. После этого обращается к богам местности, опять же прося, чтобы помогли донести до старцев.

Затем шаман идет к очагу и снова поименно обращаясь к «убгэдтэ», сперва молоком, а затем вином брызгает на огонь.

Завершают обряд шаман и хозяин дома, встав у окна, повторяя призывания. После проведения обряда хозяин, дав ему мэнсэ и табак. Во время этого обряда шаман также обращался к душам живших когда-то шаманов.

К индивидуальным обрядам относится обряд «халууни», посвященный душам умершим бездетными. Этот обряд может провести старший в семье, обычно дедушка или бабушка. Он считается очень действенным при болезни, возникновении проблем у молящегося.

До «сухого закона» 1985 г. все обряды проводились традиционным алкогольным напитком бурят – тарасуном – легкой молочной водкой, сделанной из сквашенного молока. В обрядах, связанных с



русскими божествами (их два – Николай Чудотворец и Иннокентий Иркутский), использовалась магазинная водка. В связи с ликвидацией аппаратов для тарасуноварения, буряты стали использовать более крепкие напитки, покупая их в магазине.

Бурятам, несмотря на запрет советской власти, удалось сохранить традиционную религию. Материалы, собранные экспедициями, проведенными Институтом общественных наук (ныне ИМБТ СО РАН) под руководством Т. М. Михайлова, и беседы с шаманами и шаманками Усть-Ордынского Бурятского округа свидетельствуют о сохранении за годы советской власти шаманской обрядовой и культовой системы. Т. М. Михайлов дал описание обрядов, проводимых в Усть-Ордынском округе в 1960-1980-е гг., имя шаманов по известным причинам не указывалось.

Обрядовая деятельность шаманов открыто возобновилась в 1990-е гг. Большой известностью пользовались у населения такие уникальные шаманы и шаманки, как: Шабает Терентий (в народе Маха) проживал в поселке Усть-Орда, Михайлова Наталья (баба Наталья) проживает в селе Харануты, Павлов Петр из д. Дурлай и другие. Их обрядовая практика была основана на давних традициях.

Шаманов 1990-х гг. можно назвать «неошаманами», поскольку они стали заниматься практикой без Учителя и обряда посвящения в шаманы. В первом десятилетии XXI в. ситуация изменилась: появились Учителя и стали проводиться обряды посвящения в шаманы.

Сегодня идет восстановление обрядов шаманов, многие из них из архивных источников. Благодаря исследовательской деятельности ученых-этнографов М. Н. Хангалова, С. П. Балдаева, Т. М. Михайлова и др., которые сделали подробные описания шаманских обрядов, они были сохранены. Материалы хранятся в архиве Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН). В частности, шаман улуса Ирхидей Осинского района И. В. Олзоев (1954-2011 гг.), избранный на шаманском собрании бурят Иркутской области Верховным шаманом Прибайкалья, собрал материал в ЦВРК и на этой основе провел ряд крупных обрядов.

У бурят Предбайкалья сохранилась традиционная социокультурная среда, которая определяет потребность социума в шамане, устойчивость шаманских традиций. Шаманская наследственность (утха) у шаманов носит непрерывный характер, она должна передаваться из поколения в поколение. Сохраняется представление о шаманской болезни, как о важном этапе становления шамана, когда человек встает перед выбором: умереть или стать шаманом. Наследственная передача шаман-

ского дара стала основной причиной сохранения шаманизма в годы советской власти. Во втором десятилетии XXI в. шаманы стали проходить обряд посвящения «утха хундло».

Предбайкальские шаманы не имеют шаманских атрибутов, и они не входят в измененное состояние сознания. Если с 1990-х гг. обязательными атрибутами в одежде шамана были ремень, нож и головной убор, обычно шляпа или кепка, то во втором десятилетии они стали одевать национальную одежду и головной убор. В целом все шаманы Предбайкалья являются традиционными, в отличие от забайкальских, которых можно отнести к тенгрианцам. В обрядовой практике они используют буддийские атрибуты, входят в «онгон» (измененное состояние сознания), в ходе которого поднимаются к тенгерицам (на небо). Тогда как обрядовая деятельность предбайкальских шаманов основана на «духабри» (капать): кормлении огня молоком, водкой, блинами, саламатом, мясом и т. д., угощая и испрашивая таким образом благоденствия для молящегося человека. Однако предбайкальские буряты, живущие в Улан-Удэ, осваивают практику тенгрианства через Учителя, затем распространяют ее среди иркутских бурят: проводят обряды, обучают учеников.

В последнее время шаманисты стали участвовать в более масштабных молебнах: общеплеменных, предбайкальских и т. д. Шаманисты во главе с родовым шаманом восстанавливают сакральные места, разрушенные кузницы, устанавливают сэргэ-коновязи и т. д. Стабильная, хотя и несколько упрощенная обрядовая практика предбайкальских бурят свидетельствует о сохранении устойчивого шаманистского религиозного мировоззрения в их среде. Обрядовая и культовая системы шаманистов Предбайкалья практически остались прежними. Изменилась организационная сторона: шаманы стали объединяться и создавать общины. Следующим нововведением стало усиливающееся влияние забайкальского шаманизма.

Список литературы:

Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. 3-е изд. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2013. 710 с.

Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. 2-ое изд. Улан-Удэ, 2008. 304 с.

Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2004. 633 с.

Галданова Г. Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 1998. С. 10-21.

Дарханова А. И. Шаманизм бурят Предбайкалья в постсоветский период (социальные функции, традиции и новации). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2011. 250 с.



Жуковская Н. Л. Неошаманизм в Бурятии // Буряты. М.: Наука, 2004. С. 390-396.

Михайлов В. А. Религиозная мифология. Улан-Удэ: Соел, 1996. 111 с.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история структура, социальные функции. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.

Михайлов Т. М. Шаманская практика // Буряты. М.: Наука, 2004. С. 371-380.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений. 2-ое изд. / Под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2004. 340 с.

Э. В. ЕНЧИНОВ

МЕСЯЦЫ И ФАЗЫ ЛУНЫ В АЛТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Названия месяцев в алтайской культуре отражают древний охотничье-собирательский хозяйственно-культурный тип. Наиболее архаичными можно считать названия, которые содержат фенологическую характеристику месяца. В традиционном алтайском календаре существуют две системы исчисления начала года: а) локальная, связанная с местным природно-климатическим и хозяйственным циклом; б) общая лунно-солнечная, присущая народам Центральной и Восточной Азии. На начало XXI в. для локальной системы соответствует празднование праздника весны и обновления «Жылгаяк»/«Дьылгайак», для общей лунно-солнечной системы новый год «Чага байрам».

Лунный месяц делится на две фазы по 15 дней: новая луна «айдын јанызы» и старая луна «айдын эскизи», которые в свою очередь делятся на более мелкие фазы. Соответственно время в алтайской культуре поделено на «новое» и «старое», «положительное» и «отрицательное». Лунные циклы регламентируют хозяйственную, социальную жизнь и существенно влияют обычно-правовые воззрения.

E. V. YENCHINOV

MONTHS AND PHASES OF THE MOON IN Altai culture

Names of months in the Altai culture reflect the ancient hunter-gatherer economic-cultural type. Most can be considered archaic names that contain the phenological characteristics of the month there are two calculation beginning of the year. In the traditional Altai system calendar: a) local, associated with local climatic and economic cycle; b) The total lunar-solar inherent peoples of Central and Eastern Asia. At the beginning of the XXI century for the local system corresponds to the spring holiday celebration and renewal «Жылгаяк», for a total lunar-solar system New Year «Чага байрам».

The lunar month is divided into two phases of 15

days: new moon «Ayдын јанызы» and the old moon «Ayдын эскизи», which in turn are divided into smaller phases. Accordingly, the time in Altai culture is divided into «new» and «old», «positive» and «negative». Lunar cycles regulate the economic, social life and significantly affect the customary legal views.

В целом названия месяцев в алтайской культуре отражают древний охотничье-собирательский хозяйственно-культурный тип. Наиболее архаичными можно считать названия, которые содержат фенологическую (система знаний о сезонных явлениях природы) характеристику месяца. Наряду с сосуществованием вариантов названий месяцев среди одной этнической группы алтайцев, так и разных этнических групп, в традиционном алтайском календаре существуют «две системы исчисления начала года: а) локальная, связанная с местным природно-климатическим и хозяйственным циклом; б) общая лунно-солнечная присущая народам Центральной и Восточной Азии. По первой, локально-местной системе год начинается с марта – прихода весны и оживления природы» [Тюркские. 2004. С. 452]. По второй, новый год наступает в «новолуние между 23 января и 13 февраля» [История. 2010. С. 316]. На начало XXI в. для локальной системы соответствует празднование праздника весны и обновления «Жылгаяк»/«Дьылгайак», для общей лунно-солнечной системы новый год «Чага байрам».

Согласно адаптированному под григорианский календарь традиционному год начинает месяц январь, называющийся «чаган ай» от монгольского «цагаан» – «белый», покрытый белым снегом, у алтайцев туба – месяц косули «ан ай», по другому варианту, месяц малого мороза «кичееч кырлач ай», у кумандинцев – январь называется месяцем малого мороза «кичиг кырлач ай» [Укачина. 2004. С. 88]. В январе-феврале праздновался один из локальных вариантов нового года творожный/белый праздник «Чага байрам» на котором основу угощений составляли продукты из молока, сыра и т. д.

Февраль алтайцы называют месяцем горного барана «кочкор ай», в феврале с его ветрами все же солнце начинает наращивать свою световую активность, снежные сугробы покрываются настом. Преследование по насту косуль, горных баранов облегчает лыжную охоту для людей и затрудняет бег животных. Теленгит-кижи называют февраль большим месяцем холода «улу суук ай», тубалары как месяц кусания, щипания мороза «чель», кумандинцы как «челин айы», говоря, что месяц удлиняется на семь дней, от ветра люди и животные худеют [Сарбашева. 2008. С. 173].

Март именуется как теплый месяц «тулаан ай», в северном Алтае как месяц перевала/перехода «ажиг ай», когда происходит окончательный переход на теплый период года. В марте пробуждаются от зимней спячки так называемые



(7 слепых земли) «*жердин жети сокоры*» – барсуки, кроты, медведи, змеи, тарбаганы, суслики. Скот же в это время пасется на прошлогодней траве, освободившейся из-под снега [Тюхтенева. 2008. С. 13]. На март же приходится празднование прихода весны – праздник развязывания мяса в уuche «*ууче чечер*», другим наиболее популярным вариантом празднования начала весны является праздник катания «*Жылгаяк*»/«*Дьылгайак*», проводы старого года и пожелания скорейшего наступления весны [Тюхтенева. 1997. С. 207, 208].

За «*тулаан ай*» следует «*кандык ай*» – месяц кандыка, соответствует по григорианскому апрелю. Также его называют пестрый месяц «*чоокыр ай*» или сомнительный, ни то, ни сё, ни теплый, ни холодный «*эренис ай*», у теленгитов – месяц удода «*олжин ай*», у челканцев месяц бурундука или месяц пашни «*тарыг ай*», у туба-кижи – новый месяц «*наус ай*» [Тюхтенева. 2008. С. 13]. «*Кандык ай*» является первым месяцем начала сбора дикоросов, как например, черемши или как ее еще называют калба, многолетней травянистого растения из рода луковых, которая пользуется большим спросом как на местном рынке г. Горно-Алтайска, так и в городах соседних регионов: Бийск, Барнаул, Новосибирск, Кемерово, Томск, Красноярск и т. д.

Месяц кукушки «*куук ай*», у алтайцев-туба – «*кыра щавар ай*» (месяц кошения травы на пашне), у кумандинцев – «*ак балык ай*» (месяц нереста рыбы). Считается, что в мае просыпается небосвод, который замерзал с осенними холодами, о чем извещал гром «*кукурт*», «*тенери унчукты*». Хозяин дома сжигает в очаге веточку можжевельника, огонь кропят свежим молоком с пожеланиями достатка, здоровья членам семьи, плодovitости скоту.

Июнь у алтайцев называется месяц малой жары «*кичу изу ай*», у теленгитов месяц большого ветра «*улурген ай*», у тубаларов месяц прополки «*оттор ай*». Обилие трав увеличивает надои молока, совершаются так называемые вертикальные кочевки, переход со скотом с зимника, который преимущественно располагается близ села на летние пастбища «*жайлу*», как правило расположенные в высокогорьях иногда на удалении от зимника до 60 км.

Июль, месяц большой жары «*јаан изу ай*» с долгими днями и короткими ночами, у теленгитов называется месяц малого ветра «*кучурген ай*», у кумандинцев – «*куштын айы*». В июле скот нагуливает жир, человек готовится к циклу осенних работ, связанных с заготовкой сена, кормов для скота и наибольшее количество отпусков в регионе приходится на вторую половину или конец июля, так как Республика Алтай сельскохозяйственный регион и город и районные центры имеют тесные и прочные связи с селом.

Август, летний месяц самца косули «*жайгы куран ай*», у теленгитов хвост лета «*жайдын куйрук*

айы», у тубаларов – месяц заготовки сена «*бычан ай*», у челканцев – заготовка сена «*пичен щабар ай*». В августе на небосводе появляется созвездие Плеяды «Мечин», невидимое в июне-июле, в северных диалектах его еще называли «Улкер». Согласно традиционным воззрениям с августа месяца более не будут слышны раскаты грома – голоса неба, так как, по поверью «небо отдает свой голос маралу. Будет слышен лишь рев маралов-самцов, у которых начинается гон [Укачина. 2004. С. 83; Тюхтенева. 2008. С. 13].

С сентября, первого месяца осенне-зимнего сезона в сельской местности открывают осенний охотничьи сезон и уборку урожая зерновых, сами названия свидетельствуют о фенологической характеристике, а именно начало сезона охоты, когда детеныши зверей подросли, поспели зерновые и дикоросы. У алтайцев сентябрь называется месяцем косули/марала «*сыгын ай*», у туба-кижи как месяц косули, у челканцев месяц тропинки «*орок ай*»/«*уртун ай*», ранее в этот месяц сжигали плева обмолотых зерен. В сентябре Указом Главы Республики Алтай и соответствующими органами традиционно издается приказ о разрешении охоты на ряд диких животных, в том числе и косулю, так на сезон 2014–2015 гг. разрешена добыча 1048 особей с соответствующими квотами на районы региона, за исключением особо охраняемых природных территорий федерального значения [Открытие сезона].

Октябрь, время активной охоты, так как в высокогорьях уже выпадал снег, и по свежим следам можно вести успешное преследование зверя. Продолжается охота на бурого медведя, волка, барсука, кабаргу и других диких зверей. Алтайцы называют октябрь «*улурген ай*» – месяц большого ветра, теленгиты так называли ранее июнь, другой интерпретацией названия является, слово доля («*улю*» в смысловом переводе «с долей»), что каждый человек, охотник, имеет свою долю диких животных, которых он может добыть с благословения духа Алтая этой осенью (Полевой материал автора (ПМА), Юкубакин А. Т. 1964 г. р., Усть – Канский район. с. Усть – Кан, 2006). У туба-кижи – октябрь месяц лыж «*щана ай*», у челканцев – месяц обжига колосьев «*уртун ай*», у кумандинцев – месяц журавлей [Укачина. 2004. С. 88; Тюхтенева. 2008. С. 13].

Ноябрь у алтайцев называется месяц малого ветра «*кучурген ай*», у алтайцев тубаларов месяц большого мороза «*улу кырлац*», у теленгитов месяц косули «*сыгын ай*», у челканцев, кумандинцев – месяц старушек «*куртынак ай*», его так называли потому, что в этом месяце столь короткие дни, что старушки не успевали завязать свои пояса, а день уже на исходе [Укачина. 2004. С. 88; Тюхтенева. 2008. С. 13]. Также в ноябре с морозами



заготавливают «учее», традиционно под «учее» подразумевали туловище коня реже быка которую набивали мясной мякотью баранов, кровяными колбасами, нутряным жиром, заготовку раскрывали на праздник «учее чечер». На начало XXI в. «учее» обычно состоит из цельной туши барана без головы, голеней и внутренностей, с набитой мякотью и кровяными колбасами брюшины. В ноябре традиционно в г. Горно-Алтайске открывается сезон сельскохозяйственных ярмарок, на которых производители без посредников реализуют свой товар (мясо, яйца, мед, соленья и т. д.), ярмарки имеют большой успех и проводятся ежегодно с ноября по март-апрель.

Декабрь у алтайцев традиционно назывался месяц зимней косули «*кышкы куран ай*», у алтайцев тубаларов – месяц малого мороза «*кичу кырлач ай*», у челканцев – месяц холода «*кырлац ай*», теленгитов – месяц горного барана «*кочкор ай*» [Укачина. 2004. С. 88]. Вместо обозначения декабря как «*кышкы куран ай*» в 80-х гг. XX в. утвердился термин «*јанар*», по этому поводу Г. П. Самаев отметил, что большие сомнения вызывает термин «*јанар*», в свое время приведенный С. Куюковым. Указанное название отсутствует не только в записях Макария, но и такое название не встречается ни у тюркских, ни у монгольских, ни тунгусо-маньчжурских народов. В китайском, корейском и тибетских календарях тоже нет похожего названия. Также мы видим, что весь перечень месячных наименований как южных, так и северных алтайцев связан с сезонными явлениями природы, а значение слова «*јанар*» не укладывается в указанный принцип построения традиционного календаря. Исследователь сделал два предположения, относительно появления термина «*јанар*»: 1) это позднее заимствование термина «январь», который в алтайской среде звучал сначала как «*јанбар*» и путем стяжения перешел в форму «*јанар*»; 2) от ныне забытого алтайского слова «*јакар/чакар*», обозначающее дикого оленя, козла или барана, указывая, что декабрь у алтай-кижи называется «*кышкы куран ай*», у туба вариантом декабря наряду с «*кичу кырлач ай*», фигурировало еще и название «*ань айы*» – месяц дичи (оленя) [Самаев. 1999. С. 278].

На начало XXI в. в общеалтайской среде, как и в литературном языке используется название декабря как «*јанар*», хотя традиция алтай-кижи называть декабрь «*кышкы куран ай*» сохраняется.

Названия месяцев также нашли отражение в обряде имянаречения, так среди алтайцев можно встретить имена, связанные с названиями месяцев, например, *Јанарай* (декабрьская), *Чагаан*, *Чагандай* (январь, январьский) и т. д.

Фазы луны. Слово «*ай*» с алтайского языка дословно переводится как луна и месяц, что прямо

говорит о том, что алтайцы издревле использовали лунные циклы в счете времени.

В современной алтайской культуре, как и на начало XX в. представления о луне занимают одно из центральных мест и оказывают влияние практически на все сферы жизни общества. Фазы луны являются тем народным календарем, который определяет качество и суть времени. Время в алтайской культуре поделено на «новое» и «старое», «положительное» и «отрицательное». Лунные циклы регламентируют хозяйственную, социальную жизнь и существенно влияют обычно-правовые воззрения. В зависимости от фаз луны разрешаются или запрещаются те или иные действия, связанные с социализацией детей, исполнением ритуалов и обычаев (сватовство, тяжба, покупки, обмен и т. д.).

Лунные фазы задают ритм жизни. «В народных представлениях между ростом и упадком в природе и фазами луны существует симпатическая связь, каждый цикл имеет начало (рождение), расцвет, увядание (старость) и смерть» [Усачева. 1999. С. 172].

Лунный месяц делится на две фазы по 15 дней: новая луна «*айдын јанызы*» и старая луна «*айдын эскизи*», которые в свою очередь делятся на более мелкие фазы. При первой фазе считают каждый день, при этом добавляя, что это новая луна первый день нового месяца «*бир айдын јанызы*», второй день нового месяца «*эки айдын јанызы*» и так до полнолуния «*ак толуну*» на 14–15 день. Дни новой луны от третьего до пятнадцатого считаются благоприятными для спрашивания благодати «*быйан сураар*». На 15–16 день наступает полнолуние, после которого начинается вторая фаза, старение луны. При второй фазе обратный отсчет не ведут, объясняя это тем, что при убывании месяц считать нельзя, так как это может привести к какой-нибудь убыли в семье, роде. Такой отрезок времени до предпоследнего дня месяца называют «*айдын эскизи*», последний день месяца называют скверной луны «*айдын аразы*» [Енчинов. 2006. С. 76].

Осмысление этого порядка все еще содержится в фольклоре алтайцев – мифе о *Јелбеген`е* (семиголовом чудовище), которая повествует о том, что когда-то луна заключила в себе злобное существо *Јелбеген`н*, пытавшееся уничтожить человечество. Когда люди взмолились солнцу и луне об избавлении от чудовища, солнце не смогло приблизиться к земле, так как выжигало все живое на поверхности, избавление принесла луна, забрав *Јелбеген`а* с собой. Чудовище до сих пор пытается бежать с луны и, когда луна идет на убыль, считается, что *Јелбеген* побеждает луну, каждый день, съедая ее понемногу, но с наступлением новой фазы, луна крепнет и побеждает его. Наличием на луне *Јелбеген`а* в мифопоэтической форме объясняется смена фаз, как извечная борьба добра и зла.

Ранее фазы луны также использовались в алтай-



ском календаре вместо понятия «неделя», таким образом, месяц делился на четыре периода: новолуние «*айдын јанызы*» – полнолуние «*толун ай*» – старая луна «*айдын эскизи*» – скверна луны «*айдын аразы*» [Самаев. 1999. С. 274]. В современности такое деление продолжает свое бытование, но также присутствует упрощение, деление месяца на два больших периода: новой и старой луны с соответствующей системой поведения, запретов и ограничений.

Первая фаза луны имеет положительное значение, ассоциируемое с началом нового цикла, рождением. В первые два дня новолуния луна не видна, считается, что в это время ее видят только «четырёхглазые» собаки, такой период называют новая скверна луны «*јаны айдын аразы*», и в это время не проводят каких-либо ритуальных действий, считая, что молодой месяц должен устояться.

На третий день новой луны глава семьи или старшие обычно проводят ритуал окропления огня молоком или молочным вином «*алтай аракы*», ритуального окуривания членов семьи можжевельником с молитвами и просьбами о здоровье и благодати семейству. Также с третьего дня главы домохозяйств производят кормление огня ритуальной пищей ячменной мукой «*талкан*», молоком, домашним сыром. В городской квартире кормление огня совершается в специальных миниатюрных очагах или же аналогом очага выступает электроплитка, так как огонь и электричество дают жар и кормят людей, возникает некое относительное равенство в функциональной способности, но в ритуальном плане, со слов информантов, «*огонь стоит несоизмеримо выше*» (ПМА, Горно-Алтайск, 2015).

Новый цикл дает всему происходящему новое, положительное значение, обеспечивая удачу добрым делам и начинаниям. Считается, что соответствие «*правильному*» алгоритму «*правильного*» поведения, как и действия, дает право ожидать удачи, благословения и «*поддержки*» от сверхъестественных сил. Представляется, что на новую луну разрешены действия, начинания, касающиеся таких сфер жизни общества, как:

«– семейно-брачной (организация и проведения праздника родин ребенка «*койу кочо*», имянаречения, сватовства, свадебных торжеств «*той*», пира проводов невесты «*белкенчек*», торжества по случаю знаменательных событий в семье);

– сакрально-религиозной (посещение знахарей, традиционных судей «*неме билер кижиги*», крестины, вступление в какую-либо религию, проведение семейных, родовых молений, спрашивание благодатной, лечебной воды у духов родников «*Аржан суу*», подвязывание священных лент «*јалама/кыйра*»);

– экономической (покупка дома, квартиры, земельного участка, автомобиля, устройство на работу, выезд на заработки в другие регионы стра-

ны, вложение средств, организация бизнеса, подача документов на получение кредита/ссуды);

– сельскохозяйственной (начало посадки семян, подготовка огорода, пашни к вспашке, отгон скота на летние пастбища, начало сбора дикоросов, в т. ч. промышленный сбор кедрового ореха, лечебных корений, выход на охоту);

– бытовой (выезд в дальнюю дорогу, переезд на новое место жительства или смена дома)» (ПМА в районах Республики Хакасия в 2000-2014 гг.).

Вторая фаза луны и ассоциируемое с ней увядание вводят в хозяйственную, повседневную жизнь и в ее обычно-правовое регулирование систему запретов и ограничений, которые должны соблюдаться всеми, кто не хочет навлечь на себя гнев духов. При ущербной фазе не проводят обычаев и действий, связанных с обрядами и ритуалами семейно-брачного цикла, с социализацией подрастающего поколения, не совершают молений и ритуалов сакрально-религиозного характера. Считается, что в основание проведения обычаев, правовых действий, экономических проектов закладывается скверна убывающей луны, обрекая действие на неудачу. Но при этом не должно складываться впечатление, что жизнь в социуме останавливается, замирает, все действия, начатые в начале цикла, продолжаются, например, начатое сватовство может просто задержаться до новой луны, и пауза в поездках сватов ни коим образом не говорит о том, что планы стороны поменялись, в таком случае достаточно по календарю отсчитать три дня с новолуния и ожидать продолжения действия.

Согласно традиционным представлениям «с наступлением последнего дня месяца скверны луны «*айдын аразы*» представляется, что вредоносные духи «*кара неме*» достигают пика своего могущества и начинают причинять всем неосторожным, не соблюдающим запреты и ограничения вред, посылают болезни, ссорят людей, укорачивают дни пожилых. При ущербной луне, особенно в последние дни месяца, запреты и ограничения соблюдаются особенно тщательно, так как считается, что от их соблюдения зависит благополучие, здоровье семьи» (ПМА в районах Республики Хакасия в 2000-2014 гг.).


Традиционный календарь ежегодно выпускается республиканской газетой «*Алтайдын Чолмоны*», издаваемой на алтайском языке, и является желанным подарком на новый год, в нем сочетается животный двенадцатилетний календарный цикл, названия алтайских месяцев, адаптированных под григорианский календарь, и, самое главное, что просто необходимо для всех домохозяйств как в селе, так и в городе детализированные фазы луны, с обозначением новолуния, полной луны и началом фазы старения ночного светила.





Список литературы:

Енчинов Э. В. Луна в обычном праве алтайцев // Вопросы изучения истории и культуры народов центральной Азии и сопредельных регионов. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2006. С. 72–83.

Открытие сезона охоты. [Электронный ресурс] www.altai-republic.ru/modules.php?op=modload&name=News (дата обращения 12.05.2016 г.).

Самаев Г. П. Записи Мака  как источник по исследованию алтайского календаря // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность (к 350-летию ойротской письменности). Горно-Алтайск, 1999. С. 274–284.

Сарбашева С. Б. Названия месяцев туба-кижи // Тубалары (черневые татары). Этническая история. Традиционная хозяйственная деятельность. Культура. Этноэкология. Сб. науч. стат. и матер., извл. из трудов иссл. терр. и насел. Алтая XIX–XX вв. Барнаул: ОАО «ИПП «Алтай», 2009. С. 173. 

Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов; Институт этнологии и археологии им. Н.Н. Мухоморова-Маклая РАН; Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2006. 678 с. 

Тюхтенева С. П. Алтайский календарь // Эпшилер. Женский журнал. Горно-Алтайск, 2008. № 8. С. 12–19.

Тюхтенева С. П. Новогодний праздник у алтайцев // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997. С. 207–209.

Укачина К. Е. Алтай калыгыстын айлаткыш жандары. Горно-Алтайск, 2004. 200 с.

Усачева В. В. Луна и век человека. Время и календарь в традиционной культуре. СПб.: Лань, 1999. 172 с.

В. В. УШНИЦКИЙ

Тубалары: таежный этнос Северного Алтая

В данной статье разбирается этнография тубаларов – малочисленного народа Горного Алтая. Приводятся полевые материалы автора, собранные в ходе этнографической экспедиции в 2010–2012 гг. Культура жизнеобеспечения тубаларов отражает таежный быт народа, сформировавшийся в горнотаежной местности рядом с Телецким озером. Тубалары разводили лошадей и крупный рогатый скот, были отличными таежными охотниками, занимались рыболовством и собирательством. Собирали кандык и шишки. Раньше у них существовал обычай умыкания невесты. До этнографической современности дошел обычай жертвоприношения коня – тайылга.

V.V. USHNITSKIY

Tubalary: taiga ethnic group in Northern Altay

The ethnography of Tubalars – the small people of Mountain Altay understands this article. The field

materials of the author collected during ethnographic expedition in 2010–2012 are given. The culture of life support of Tubalars reflects the taiga life of the people created in the gornotayezhny district near Lake Teletskoye. Tubalars bred horses and cattle, were excellent taiga hunters, were engaged in fishery and collecting. Collected an adder's-spear and cones. Earlier they had a custom of an umykaniye of the bride. The ethnographic present was reached by custom of sacrifice of a horse – a tayylg.

По утверждению В. Д. Славнина и Л. И. Шерстовой, в этногенезе тубаларов значительную роль играли представители Кондомских волостей начала XVII в., вытесненные из Кузнецкой земли. Вторым основным компонентом стали автохтонные общности Верхней Бии и прителецкой черни у северного берега озера (комляж, тиргеш-кергеж, юс). И на эту основу наложились телеско-еленгитские и саянские (тувинско-самодийские) пласты, все это привело к сложению общности, получившей от соседей название «тубалар». Термин «туба» закрепился в сознании окружающего эту общность населения с подвижками населения с Саян в преддзунгарское и дзунгарское время [Славнин, Шерстова. 2008. С. 64].

По северному берегу Телецкого озера жил отдельный народ киргешей. 20 км вниз по течению озера жили комноши. По Турочаку тоже жили комноши. Тубалары сложились в Сары-Кокша и Хаара-Кокша. По берегам правобережной Катунь проживали хара туба или захребетные тубалары.

По В. В. Радлову, черневые татары состояли из пяти племен. Среди этих племен упоминаются кюзены, тиргешы, кемнеши и паланы, юсы и торгулы [Радлов. 1989. С. 68]. Несколько обособленно среди тубаларских сеоков стоит род кузен, с которым в первую очередь связано присутствие в этногенезе тубаларов «абинско-кумандинского» компонента [Славнина, Шерстова. 2008. С. 81].

Основным сеоком Комляжской волости являлся «кондош». В преданиях считается, что комдоши «коренные» жители в своих местах. В старину комдоши славились умением выплавлять железо и изготавливать из него множество изделий. Они выглядели как типичные пешие охотники, ходившие на промысел с деревянными посохами (таяк агаши), в обуви с холщевыми голенищами, опоясанные ремennыми поясами [Славнин, Шерстова. 2008. С. 76].

По мнению В. Д. Славнина и Л. И. Шерстовой, особенности внутренней социальной организации сближают роды комдош и юс и позволяют считать их осколками каких-то более древних этносов. Юсы тоже себя считали остатками более крупного народа, коренными обитателями территории черневых татар. По их словам, есть основания предположить, что этноним «юс, юсь» дотюркский, а потому нуждающийся в объяснении. Г. Ф. Миллер писал, что



юсы называют себя ютами, что позволяет соотносить этноним с формами уты, йоты, чооты, которые В. В. Радлов считал самодийскими по происхождению. Более вероятным является предположение о енисейском (кетском) субстрате юсов. Считается, что этнопонимы «шуй, шю, шюст, усь, ус, июсь, юсь, юс» разные формы огласовки одного и того же понятия енисейского (кетского) происхождения [Славнина, Шерстова. 2008. С. 78-80].

В 2010 и 2012 гг. мы побывали в селах Артыбаш, Иогач, Кебезень Турочакского района Республики Алтай, где живут тубалары. По информации Елизаветы Распаевой, «предки тубаларов жили сеоками. Тогусы жили в районе села Новотроицк. Поклонялись горе и тайге. Кузены жили промыслами. Разводили лошадей. Охотники в конце октября уходили на охоту на 3-4 месяца. Возвращались в марте. Забивали скотину, делали свой обряд. Например, охотники имели право убивать лишь определенное количество зверей. Медведям они поклонялись. Маралов тоже просто так не убивали. Белок и соболей, выдру старались не трогать. Раньше жили стойбищами, до войны жили в рубленых домах. Тяду (юрта, аил) – четырехсторонние или круглые, покрывали берестой или шкурой. Вели оседлый образ жизни. Кузены жили чуть пониже по Тондошке, Кебезени, Данилково. Замуж не выходили за человека с одного сеока. Кузены почитали лебедя. В основном питались мясом и рыбой. Ели тушки белок. Ставили сено, делая навесы из хвои. Держали овец по 5-6 штук, они паслись летом свободно. Лошадей выгоняли на оболго – гольце, там нет снега. Потом пригоняли их и кормили. Обувь выделявали из шкур, ткань покупали. Тулупы шили из шкур. Раньше шили ородок. Платье покупали. Жили по лунному календарю. Кроме гор, поклонялись Солнцу и Небу. Дед Е. Распаевой, еще до Советского времени был знаменитым борцом. За победу давали определенное количество овец. Соперника до начала схватки не видели, накидывали его лицо чадрой.

Женщина вела хозяйство, некогда было заниматься рукоделием. 20-30 кубов дров таскали на санях. Катались на санках, с гор спускались. Группами и по одному скатывались с горы. Скатывали с волос мячики. На кедровые чапчыхтар – кадушки наливали чегень. Раньше шили белую одежду. Предки плавиле железо. Когда рождался ребенок, ему давали имя, исходя из того, какой он пройдет путь. Из бисера делали талисман – оберег. Раньше много детей умирало, поэтому давали имя, чтобы Бог оберегал ребенка. Калым обязательно выплачивал жених, или давали скотину. Когда погребали человека, подвешивали ножками под дерево, чтобы птицы склевывали» [ПМА 2012, информация от Е. Распаевой].

Согласно информации Анны Тубинековны

Черноевой, «ее воровали 14 летней. Воры придержали ее примерно неделю. При этом говорили, что будем гонять самогон, после этого поедим к матери, ихняя мать говорила: «привезли ребенка». Сажали на сани, замотали шубой и везут обратно домой. По ее словам, маму угнали из Ялы 15-летней. Повязали веревкой руки и ноги. Лавочку сделали, жениха с невестой посадили, березу срубили. Посадили под березу, косы развязывают и чешут две девушки. Кидают жребий, из ружья стреляют, в хазанах мясо варят. Мама не должна ходить на свадьбу, отец тоже, им увезли бочку самогона.

Раньше писали сажей, вместо книги была береста. Ели корни и травы. Сеяли руками лён, ячмень, коноплю, сулу, таран, кэндереш – коноплю обдирали, зерно его жарили и ели» [ПМА 2012, информация от А. Т. Черноевой].

Раньше у тубаларов существовал «обычай Тёргюн - когда ездили в гости на конях. Брали арачку (молочную водку), подарки детям и взрослым. Однажды поехали в Тулой. Перед мостом конь стал в дыбы. Тогда отец вытащил нож – кормош и стал окрестить вокруг, тогда конь успокоился. Потом в ответ они должны были приехать в гости. Если вы нечаянно зашли в дом, а там имеется новорожденный, должны были подарить что-нибудь, если никого не было, отдавали пуговицу, отрывая из своей куртки. Ханчах (чаламу) – обязательно нужно было покупать ткань шириной в пять сантиметров, привязывали к березе, обязательно с восхода солнца с восточной стороны. Просили кудайтан сураган – благопожелания себе. Ездили лечиться на аржааны, лечили там суставы и глаза. Там пили воду, принимали ванну. Летом ездили в большой аржаан на Телецком озере. Надо было брать с собой белую еду. Пили чай из чеген арчына и чагаа – березового гриба. Лечились пихтовыми лапами. Пекли хлеб из пророщенной пшеницы, называли ее уут тэрпек. Из нее гнали самогонку – уутан орто. Отец открывал самогонку, когда приезжали гости. Одну стопку брызгал на восход солнца, прося благословление у Бога здоровья детям, родственникам. Потом кормил огня. Мужчина в основном был охотником. Женщина готовила дрова и смотрела за скотом. Поэтому внутри дома женщина имела равный голос. Покос длился почти месяц, смотря тому, у кого имелся сколько скота. Косили вручную. Сено возили возили зимой на санях, почти каждый день. Ребенка подвешивали к потолку на пежике (зыбке) – колыбели, состоящего из деревянной рамки на кожаных ремнях. На покос мать брала зыбку и ребенка на ручках. Придя на покос, вешали зыбку на дереве. Пекли халдыр, мать учила домашнему хозяйству. Лепешку пекли в золе, ткали ковры. На пряжи из шерсти ткали кофты. Шили ары дёг – кожаную, национальную одежду. Стилали ойот – траву, их связывали пуч-



ками, получался матрас. Зимой, когда стелек не было, подстиляли ойот. Их носили вместо портянок. В результате люди не знали что такое грибки» [ПМА 2012, информация от Л. К. Сэрке].

Тубалары делали тайылгу – жертвоприношение коня: «Кололи молодого жеребенка, камлал кам, варили мясо. Потом играли в игры. Вывешивали на жердь шкуры. Делали из них упряжь. Предки носили соболиные меха. За сезон отец привозил до пятидесяти шкур соболей. Кузены почитали сосну. У каждого рода было свое дерево. Раньше поминок не было, предавали земле и все. Всего тубаларов семь тысяч. Однако надо судиться, чтобы доказать принадлежность к тубаларам. Добавляя сахар из картошки, гнали самогон – ортоо» [ПМА 2012, информация от Е. Распаевой].

«При жертвоприношении коня, сначала его закалывали, после этого варили ее мясо под деревом. Шкуру лошади вешали на сучки березы, копыта не резали. Там он стоял как живой конь, при этом камлал кам. Кости этого коня варили, топором не надо было резать, после этого мясо его раздавали всем, охлаждая (чумур). Резали ножом по суставам. Выпив чашку, бросали его наверх. Если он падал низом вверх, то считалось, что это к беде. Стреляли из ружья. Пили самогон, кушали кости, кололи молодую лошадь. Ножом или топором его убивать было нельзя, душили живьем, чтобы крови не было. Поэтому соблюдали по обычаю пурукап – держали и давили. Шкуру лошади вешали на березу, считалось, что отдали в жертву Богу от хозяина дома» [ПМА 2012, информация от А. Т. Черноевой].

Вот так живут тубалары – древний и новый этнос, обитающий в черневой тайге, рядом с Телецким озером. Выделение тубаларов в качестве коренного малочисленного народа позволяет сохранить свою культуру и не ассимилироваться среди более многочисленных алтайцев и русских.

Список литературы:

Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. 752 с.

Славнин В. Д., Шерстова Л. И. Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. С. 5-125.

Э. ЧУЛУУНЫ

Монгольский народный музыкальный инструмент – Цуур

В статье дается характеристика народным духовым инструментам Саяно-Алтайского региона. Подробно автор останавливается на технологии изготовления и технике игры на монгольском народном инструменте цууре.

Духовые народные инструменты имеются у алтайцев, хакасов, тувинцев и монголов. В Монголии это «Цуур», в Горном-Алтае и Туве – «Шоор», в Хакасии – «Сыылас».

E. CHULUUNY

Mongolian folk musical instrument – Tsuur

In the article characteristics of folk wind instruments of the Altai-Sayan region is given. The author dwells on a manufacturing technology and technique of playing the Mongolian folk instrument tsuur.

Тувинский народный инструмент – Шоор

Духовой инструмент. Тип продольной флейты. Изготавливается из дерева или стебля высохшего полого внутри растения. Длина не менее 50-60 см, диаметр у основания 1,5-2 см. С обеих сторон Шоор открыт. Более широкий конец трубки прижимается у правой половины рта к верхним зубам. При вдувании воздуха получается свистящий звук. Периодически закрывая и открывая выходное отверстие, а также изменяя напор воздуха, исполнитель получает звуки обертона – основного главного тона. Звучание Шоор мягкое, переливчатое. Строй определенной высоты не имеет, зависит от длины инструмента.

Алтайский народный инструмент – Шоор

Тип продольной флейты, сходный с башкирским народным инструментом кураем, но не имеющий боковых отверстий. Шоор изготавливается из пустотелого ровного стебля высохшего растения камургай, длиной не менее 50-60 см, диаметр у основания 1,5-2 см. С обеих сторон шоор открыт. Более широкий конец трубки прижимается у правой половины рта к верхним зубам. При вдувании воздуха получается свистящий звук. Периодически закрывая и открывая выходное отверстие, а также изменяя напор воздуха, исполнитель получает звуки обертона, основного главного тона. Звучание шоора мягкое, переливчатое. Строй определенной высоты не имеет, зависит от длины инструмента. Распространен в основном среди чабанов.

Хакасский народный инструмент – Сыылас

Для него характерен несколько шипящий тембр, в отличие от хобыха. Изготавливается также из полой растительной трубки. Сыылас близкий родственник хобыха. Обладает аналогичной формой, но у него нет скоса верхней части, имеется



четыре игровых отверстия с передней стороны и одно с обратной. Звук, издаваемый на нем ниже и схож со звучанием степного ветра.

Монгольский национальный музыкальный инструмент – Цуур (дудка)

Бывшие неделями у хуннов в 80-е гг. до нашей эры ханско – китайские посланцы вспоминали: «Вечерами слышится мелодия цуура, ржат кони, мычат коровы, что не давало покоя». В 206 г. хунны, завоевав своих соседей, взяли в плен известнейшую ханскую поэтессу Чай-Вэнчжу, которую отдала джунгарскому хану. Она, проведя в Джунгарии 18 лет, возвратилась на родину и написала извесные стихи, которые называются «Мотивы в 18 куплетах». В ее стихах, воспеваются:

*На расцвете будит меня
Печальная мелодия Биш-Баа
Высоко в небо поднимается Луна
Грустно, вспоминается родная сторона
В стране Хуннов провела
Долгих восемнадцать лет
В родной край прибыла
Очистов сердце мелодией Цууре.*

800 лет тому назад в стране тангутов скончался Чингисхан. Об этом повествуется в замечательном историческом памятнике “Монголын нууц товчоо” (Сокровенное сказание монголов), а также о том, что цууре, как музыкальный инструмент, появился у монголов более 2000 лет тому назад. Своей мелодией цууре отстраняет человеческое психологическое состояние, его грусть, печаль, ностальгию по родине, по родным краям, имитируя жизнь и быт людей голосами животных и птиц. Народная молва передает, что название этого музыкального инструмента образовано как подражание эху и отзвукам природы.

Технология изготовления и техника игры на цууре

Цуур – один из народных духовных инструментов, аналогичных продольной флейте или дудке. Изготавливался из сухого твердого деревянного материала. Длина составляет примерно 50-60 см. Диаметр у основания 1,5-2 см. Цуур открыт с обеих концов с тем, чтобы воздух проходил свободно, образуя мелодию различных размеров. Раньше он изготавливался путем просверливания отверстий с обеих сторон пустотелого стебля или подобных ему прутьев и палок. Плотнo окутывался вокруг тонкими овечьими шкурами, чтобы воздух впусую не пропадал. В настоящее время его делают из простого, подходящего дерева.

На цууре, как известно, не играют законченные музыкальные произведения, но с его помощью можно имитировать различные звуки, отзвуки горлового пения, шумов.

Говорят во время существования Великой монгольской державы Цуур хранили в хвостах

коней с тем, чтобы играть на нем в любое время, главное не мешали, ибо кони никогда не спят на своих хвостах.

Раньше у алтайских урянхайцев существовал обычай: приезжавшие посещали соседей или гостей, там, как правило, играли обязательно на цууре и, таким образом исполнив соответствующий обряд, его возвращали на место. В 1980-е гг. этот обычай был забыт.

Цуур имеет три отверстия, с обеих концов открыт, широкий его конец прижимается ко рту с правой его половины, плотно держится верхними зубами. При свистообразном звучании зажимают пальцами соответствующие отверстия.

При захоронении священного тела Сунудский Хилугэ богатырь сочинял известные импровизированные стихи, которые звучали бы на русском языке примерно следующим образом:

*Дорогой хагаан мой
Флаги, да герб твой
Из гнедого коня гривы
Там, в Монголии, нам родной
Дорогой хагаан мой
Рожки, да барабан твой
Наш священо заветный край
Родная река твоя Херулен
Великая клегина, прелестная Хулан
Песни, мелодистые Хуур и Цуур
Все они там, дорогой мой
В Монголии, всем нам родной.*

В этих стихах вспоминается о Хууре и Цууре (Дудке), но в целом, исходя из этих и других исторических чалгов и памятников, можно сделать вывод.

Настоящий музыкальный инструмент, начавший свою длинную историю издревле, еще из хунских времен, предков нынешних монголов, законно считается одним из уникальных и ценнейших культурных памятников. В настоящее время он сохранился только у алтайских урянхайцев.

Легенда передаёт, что один человек, мужчина (сайн эр), гнал табуны лошадей к своему краю (хошуну), а люди преследовали его. Мужчина перегнал табуны через реку перед тем как разразилась гроза, а преследовавшие, не успев переправиться через реку, остались далеко позади. Спасенный мужчина, обращаясь к родной реке Эвэн, взяв цуур в руки, сочинил прекрасный благодарственный напев «Эвийн гол» (река Иртыш). Гражданин самона «Дуут» Кобдосского аймака, глава неправительственной организации «Ассоция хунских цууристов» Б. Наранбат замечал, что напев цуура есть моления, умоляющие обращение к родной природе, они дают сперва свистящий звук, а давлением долготы “у” этот звук превращается в густые напевы.

В художественном репертуаре Б. Наранбат много напевов, в том число “Алтайн магтаал”,



“Хангайн магтаал”, “Буйлган шар атны явдал”, “Эвэн голын урсгал”, “Хар хур шувууны наадгай”, “Хар хурын дуудлага”, “Жороо морь”, “Цацал”, “Биелгээний аялгуу”, “Хээ ганган залуу”, “Өрөөлт шархал морь”, “Сариг цагаан ингэ”, “Өндөр хангайн буга”, “Сагсайн голын ус”, “Савдгийн дуудлага”, “Миний сайхан Алтай”, “Цагаан хадаан гол”, “Улаан ээв”, “Хөх ээв”, “Жороо морь”, “Тэмээн жонжоо”, “Эрэгтэй эмэгтэй хүний явдал”, “Миний сайхан хань”, “Хөх орог морь”, “Жороо мажаалай”, “Хойд хөлцөөтийн цайлзуур”, “Хортон могой Хангарьд шувуу”, “Саяг саарал морь”, “Элдэв төрлийн шилдэг аялгуу”, “Хуримын аялгуу”, “Дөрвөн ойрадын уриа”, “Цаст Алтайн цацал”, “Рагшааны гол”, “Дуудлага”, “Бугын урам”, “Бөмбөлдэй хөвөн”, “Уул усны цуурай”.

Эти же напевы играют и в Туве, со всеми существующими легендами о происхождении напева: такие, как “Жороо хар мажаалай”, “Чыра хара мажалай”, “Хар хур шувууны наадгай”, “Кара Күртүнүн Ойну”, “Алтайн магтаал” и другие, которые также исполняются в Монголии.

Легенда о происхождении напева “Жоро хар мажаалай” говорит о том, что один цуурист как только начал играть на своем инструменте, подошел к нему медведь. Он стал стрелять в его сторону, но ружье дало осечку, а сам цуурист, побоявшись, бежал.

Это юмористический, героический напев.

Однако следует уточнить, что существуют и аналогичные напевы в соседней Алтайской Республике:

1. Монголын нууц товчоо (Сокровенное сказание монголов)
2. Монгол улсын түүх (Монгольская история)
3. Лувсанданзан “Алтан товч” (Золотой История).

Информанты:

Халзаны Бадамжав, 1940 г. р., записано в Ховд аймак Дуут сум.

Буяндэлгэрийн Наранбат – Глава неправительственной организации “Ассоциация хунских цууристов”, 2016 г.

Шоорун Самыяжап, 1942 г. р., записано в Ханасе в 2012 г.

Кызыл-Боовой Дагдий, 1939 г.р., записано на летнем стойбище в 2011 г.

Монхий Иртыш, 1971 г. р., записано в Ханасе в 2010 г.

Мейхуа Иртыш, 1974 г. р., записано в Ханасе в 2010 г.

Список литературы:

Жуланова Н. И. Артикуляционно-мнемонические формулы в игре на коми-пермяцких многостовольных флейтах // Речь и музыка в традиционных музыкальных культурах: сб. ст. М.: Музиздат, 2011. С. 7–30.

Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 371 с.

Сузукей В. Ю. Традиционные тувинские музыкальные инструменты. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1989. 144 с.

Юша Ж. М. Роль словесного компонента в охотничьих обрядах тувинцев // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: МИФ. ЭПОС. РИТУАЛ: сб. ст. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2007. С. 55–65.





ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ



Р. М. ВАЛЕЕВ, М. З. ХАБИБУЛЛИН,
Р. З. ВАЛЕЕВА

Феномен историко–конфессионального изучения народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири в Казанской духовной академии во второй половине XIX – начале XX вв.

Во второй половине XIX – начале XX вв. ведущим миссионерским и этнополитическим учреждением в России, одним из крупных православных центров по изучению истории, культуры, этнографии и языка тюркских, финно-угорских и монголоязычных народов являлась Казанская духовная академия (1842–1921). Авторы доклада рассматривают научную и образовательную деятельность единственных на всю Россию миссионерских отделений Казанской духовной академии, выявляют вклад ее преподавателей – Н. И. Ильминского, Г. С. Саблукова, Е. А. Малова, Н. П. Остроумова, М. А. Машанова, Н. Ф. Катанова и других в противоречивый процесс научного и практического изучения истории, этнографии, языка и культуры народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири в Казани во второй половине XIX – начале XX вв., а также в освещение проблем ислама и христианства в России и в странах Ближнего Востока.

R. M. VALEEV, M. Z. KHABIBULINA,
R. Z. VALEEVA

PHENOMENON OF HISTORIC AND CONFESSIONAL RESEARCH OF PEOPLES OF THE MIDDLE VOLGA REGION, CISURALS AND SIBERIA AT KAZAN ECCLIASTICAL ACADEMY AT THE SECOND HALF OF THE XIXth – BEGINNING OF THE XXth CENTURIES

The aim of the research consists in the objective representation of history of the missionary departments of the Kazan Theological Academy, the study of the educational, scientific and public work of its teachers and graduates, the analysis of scientific works on history, ethnography, language and culture of the Turkic, Finno-Ugrian and Mongolian peoples of the Middle Volga region in Kazan in the second half of the XIX – the beginning of the XX centuries. The Kazan Theological Academy was one of the largest religious and educational, missionary, ethnic and political institutions in Russia and, at the same time, one of the leading centers for studying history, culture, ethnography and language of the Turkic, Finno-Ugrian and Mongolian people in the second half

of the XIX – the beginning of the XX centuries. The article deals with the scientific and educational activity of the only missionary departments of the Kazan Theological Academy in Russia (1842 – 1921), the contribution of such great teachers as N. I. Ilminsky, G. S. Sablukov, E. A. Malov, V. T. Timofeev, N. P. Ostroumov, M. A. Mashnov to the process of studying history, ethnography, language and culture of the peoples of the Middle Volga in Kazan in the second half of XIX – the beginning of XX centuries and to the covering of Islam and Christianity problems.

Комплексное историографическое и источниковедческое исследование просветительской, научной и общественной деятельности преподавателей миссионерских отделений Казанской духовной академии, анализ научных трудов по истории, этнографии, языку и культуре тюркских, финно-угорских и монголоязычных народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири в Казани во второй половине XIX – начале XX вв. представляет академический и прикладной интерес для современных ученых и практиков.

Историко-культурный феномен взаимодействия ислама и христианства наиболее отчетливо проявился в Волго-Уральском регионе. После падения Казанского ханства в 1552 г. и завоевания Сибирского ханства в 1583 г. российским правительством проводилась активная имперская миссионерская политика по отношению к этносам и народам присоединенных территорий. Основной ее целью были насильственное крещение, русификация, создание специальной системы образования и ее ключевых институтов.

Православная просветительская и миссионерская политика Российского государства по отношению к неславянским народам России нашла отражение в трудах российских (Димитриев. 2002; Ислаев. 1999; Таймасов. 2004) и западных исследователей (Bennigsen. 1967; Geraci. 2001; Пайпс. 1993; Werth. 1997; Hosking. 1997; Pelenskii. 1974) и др.

С момента установления власти Москвы над многонациональным населением Казанского и Сибирского края и учреждения особой епархии (1555 г.) утверждение православия являлось не только миссионерской задачей церкви, но было важной составляющей государственной политики российского царизма на восточных окраинах Российской империи (Таймасов. 2004).

Вооруженное завоевание Московского государства своего давнего политического и духовного соперника – Казанского ханства в 1552 г. и в целом



военно-политическое и социокультурное подчинение территории Волго-Уральского региона стало значимым рубежом в формировании и развитии нового политического, военного, цивилизационного, коммуникационного, демографического, информационного уникального пространства между Востоком-Россией-Европой. Эти важные события в середине XVI в. в истории и культуре тюркских, финно-угорских, славянских, монгольских и других народов Евразии имели исключительное значение в развитии мировой цивилизации. В исторических и культурных центрах Поволжья и Приуралья обозначился новый рубеж столкновения и поиска межкультурного взаимодействия христианской (православной) и исламской цивилизаций. Постепенно территориальные притязания дополнялись формированием новых религиозных и в целом духовных ценностей и ориентиров регионального сообщества и народов. В России и на Западе значимы исторические последствия взаимодействия двух мировых цивилизаций в Волго-Уральском регионе.

Основным источником для написания статьи явились разнообразные опубликованные и архивные материалы – работы, статьи и отчеты преподавателей миссионерских отделений Казанской духовной академии, которые хранятся в библиотеке им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) Федерального университета. Обширный пласт информации отложился в документах Национального архива Республики Татарстан, в частности здесь сохранился почти полностью фонд 10 Казанской духовной академии более 15000 дел, фонд 968 Н. И. Ильминского, фонд 967 М. А. Машанова и др.

Методы исследования основаны на использовании современных принципов и идей – мировоззренческих, гносеологических и логических, играющих важную роль в изучении событий, этапов и направлений формирования миссионерских отделений Казанской духовной академии, в том числе трудов ее преподавателей по истории, этнографии, языку и культуре тюркских, финно-угорских и монголоязычных народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири в Казани во второй половине XIX – начале XX вв.

Исследование проводится на основе историографического, источниковедческого и социокультурного подходов, которые предполагают рассмотрение истории через взаимодействие политики и идеологии, социума и культуры, также применен системный и сравнительно-исторический подходы. Их использование позволило нам выявить комплекс причинно-следственных связей и особенностей в изучении преподавателями Казанской духовной академии цивилизационного и межконфессионального взаимодействия нерусских народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири.

Разнообразные материалы и особенно архивные документы свидетельствуют о том, что в Казанской духовной академии во второй половине XIX – начале XX вв. проводились фундаментальные и оригинальные исследования по изучению истории, этнографии, языка и культуры тюркских, финно-угорских и монголоязычных народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири в Казани. Преподаватели Казанской духовной академии внесли весомый вклад в историко-конфессиональное и этнополитическое изучение народов и этносов России, в сохранение и развитие языков, в формирование национального образования и просвещения, способствовали интеграции народов в единое культурное, образовательное и информационное пространство Российского государства.

Историко-конфессиональное и этнополитическое изучение народов и этносов России уходит вглубь веков и безусловно, связано с масштабной миссионерской политикой Российского государства, которую она проводила по отношению к народам России со второй половины XVI в.

В Европейской части России, на территории Среднего Поволжья и Приуралья, располагается семь национальных республик (Башкортостан, Мари-Эл, Коми, Татарстан, Удмуртия и Чувашия). Изучение вопросов происхождения проживающих здесь народов имеет не только научное, но и практическое значение. Их прошлое, настоящее и будущее неразрывно связано с историей России и является неотъемлемой частью современных социополитических и этнокультурных процессов.

Среднее Поволжье и Приуралье – обширный по территории полиэтнический регион, издавна населенный двумя основными этноязыковыми группами. Западную и северную части этого региона занимают народы финно-угорской группы уральской языковой семьи, марийцы, мордва, удмурты, коми-зыряне и коми-пермяки. Восточную и юго-восточную часть региона населяют народы тюркской группы алтайской языковой семьи: чуваша, татары и башкиры.

В 1552 г. войсками русского царя Ивана IV была взята Казань, фактически с этой даты перестало существовать крупное государство – Казанское ханство. А в 1583 г. было завоевано Сибирское ханство. С этого времени для народов Поволжья, Приуралья и Сибири начинается новый этап исторического развития. Основной особенностью региона является то, что ко времени его присоединения к Русскому государству народами Среднего Поволжья и Приуралья был основан лишь город Казань. В 1557 г. были построены Чебоксары, затем Лаишев, Тетюши, Самара, Уфа. Эти города появились со времени переселения туда русских, поэтому долгое время они развивались как русские города, а с середины XIX в. даже в Казани



русское население превзошло по численности татар. Именно поэтому этно-консолидационные процессы в данном регионе не получили полного завершения. В прошлом свою государственность имели только казанские татары, но после присоединения к Московской Руси быстро адаптировались к новым геополитическим условиям, включившись в длительный процесс этнокультурной ассимиляции. Небольшое сопротивление русской экспансии в Приуралье оказали исламизированные башкиры. Все другие этносы региона не особенно сопротивлялись присоединению к Московской Руси, приняв постепенно православие. Этот процесс в целом оказал позитивное влияние на их дальнейшее этнокультурное развитие. Тесное их общение с русскими, часто приводившее к смешанным бракам, способствовали прогрессивным хозяйственно-культурным заимствованиям и повсеместному овладению русским языком, а в ряде районов и к явлениям полной языковой ассимиляции.

Наряду с этим присоединение Поволжья, Приуралья и Сибири к России сопровождалось осуществлявшейся царизмом политикой национально-колониального угнетения. Учреждённая в Казани епархия проводила христианизацию местного населения. Православная церковь получила большие земельные угодья в Поволжье. Наделялись землями русские помещики. Местное трудящееся население, сохранившее свои земли, было обязано платить ясак в царскую казну. Выступления крестьян и горожан Поволжья были направлены как против русских помещиков, так и против местных феодалов. В совместной борьбе русского, татарского, мордовского, удмуртского, марийского и башкирского крестьянства против царской развивалось этнокультурное взаимодействие народов восточного региона России.

Социально-политическое развитие России в XVI–XVIII вв. представляет сложный и противоречивый процесс взаимовлияния культур народов российского общества. События Смутного времени, массовые народные движения под предводительством И. И. Болотникова, С. Т. Разина, Е. И. Пугачева отразили внутреннюю сторону этого процесса. С другой стороны, в этот период Россия складывается как полиэтническое и поликонфессиональное сообщество. Последнее обстоятельство придавало вышеуказанному процессу еще больший динамизм. Взаимодействие государства и этноконфессиональных обществ, вошедших в его состав, определялись, прежде всего, содержанием государственной имперской политики. В тоже время существенное влияние на характер этих взаимоотношений оказывала местная этническая и конфессиональная специфика.

Во второй половине XVI–XVIII вв. царское правительство предпринимало официальные ме-

роприятия по территориальной, законодательной, налоговой, экономической и культурной интеграции народов Среднего Поволжья и Приуралья в социально-политическую систему Российского государства. Стремление властей к их религиозной унификации столкнулось с глубоко укоренившимися религиозными традициями финно-угорских, тюркских и монгольских народов. Результатом такого взаимодействия явилось усиление религиозного и культурного факторов в общественно-политической жизни, что, в частности, нашло отражение в повстанческих движениях второй половины XVI–XVIII вв.

В первой половине XIX в. Казанская губерния стала центром религиозных и национальных конфликтов, массовых волнений этносов и народов, заметную роль в которых сыграли татары. В сложившихся условиях особое значение приобрели меры ненасильственного обращения поволжских народов в православие. Российское правительство предпринимало активные меры по изменению своей миссионерской политики и деятельности. Стали создаваться учебные заведения и религиозно-православные общества, целью которых было распространение русского языка и культуры, нивелирование национальных и религиозных составляющих, формирование образовательных программ в духовных семинариях и школах. Крупными религиозно-просветительскими и этнополитическими центрами в Среднем Поволжье, Приуралье и Сибири являлись Казанская духовная академия и общественно-православная организация Братство святителя Гурия. Казанская духовная академия, как отмечают многие исследователи, стала оплотом миссионерской деятельности в Российской империи в XIX – начале XX вв. (Geraci. 2001).

Во второй половине XIX – начале XX вв. крупным религиозно-просветительским и этнополитическим учреждением в России, одним из ведущих центров по изучению истории, этнографии, культуры и языка тюркских, финно-угорских и монголоязычных народов являлась Казанская духовная академия. В Национальном архиве Республики Татарстан сохранились разнообразные материалы преподавателей академии, посвященные культуре, быту, обычаям и традициям народов Российского государства. Эти источники представляют большую научную значимость для современных исследователей (НА РТ, фонд 10 (фонд Казанской духовной академии); НА РТ, фонд 967, опись 1 (Фонд М. А. Машанова – профессора Казанской духовной академии); НА РТ, фонд 968, опись 1 (Фонд Н. И. Ильминского – профессора Казанской духовной академии)).

Историко-конфессиональное изучение народов России предполагало, что, ознакомившись с обычаями этносов и народов, овладев их языками,



изучив мусульманские религиозные источники, преподаватели и выпускники Казанской духовной академии смогут вести активную антиисламскую полемику и пропаганду, осуществлять языковую и духовную интеграцию народов и представителей разных конфессий в единое российское политическое и социокультурное пространство. По замечанию российского исламоведа, профессора Кельнского университета М. А. Батунского, преподаватели и студенты противомусульманского отделения были первыми в России профессиональными миссионерами-исламоведами (Batunsky. 1987).

Одним из основных факторов открытия Казанской духовной академии в 1842 г. для правительства и высшей церковной власти стало «желание научно осветить сложный “иноподданный” вопрос в России и выработать рациональные меры к сближению многомиллионного иноподданного мира с коренным населением империи на почве религии и культуры» (Миссионерское отделение при Казанской духовной академии и внутренняя миссия в России. Церковно-общественная жизнь (1906). Поэтому важным направлением академии было изучение языков тюркских, финно-угорских, монгольских народов России для ведения среди них активной миссионерской деятельности. С этой целью в 1854 г. в Казанской духовной академии были созданы единственные в России миссионерские отделения: “Иновладельцы и язычники, находящиеся в Епархиях Казанского духовно-учебного округа, трех родов: а) татары, б) народы монгольского племени, в) чуваша, черемисы и вотяки. Все сие племена говорят разными языками и имеют каждый свои собственные заблуждения в отношении к вере, посему: 1) Необходимо открыть при Казанской духовной академии три параллельных миссионерских отделения для образования наставников Семинарий и миссионеров, имеющих действовать на а) татар, на б) монгольское племя и на в) чуваш, черемис и вотяков. 2) В сии отделения должны быть помещаемы те студенты высшего и низшего отделения, которые изъявляют желание быть по окончании Академического курса или миссионерами, или наставниками в Семинариях Казанского духовного учебного округа по языкам означенных племен и по миссионерским предметам; преимущественно же должно помещать в сии отделения воспитанников тех Епархий, в которых есть означенные племена” (НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 827. Л. 39; НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1324. Лл 96-97 об.). Таким образом, в академии были открыты четыре миссионерских отделения: 1) противораскольническое, 2) противомусульманское, 3) противобуддистское и 4) черемисско-чувашское.

В этих отделениях академии преподавались этнография и языки татар, киргизов, башкир, чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы, монголов, бурят, калмыков, остяков, самоедов, якутов, чукчей,

тунгузов, маньчжур, корейцев, гольдов, гиляков, коряков и других народов России.

Создание миссионерских отделений в определенной мере способствовало не только интеграции значительной части неславянских народов региона в единое православное (русское) культурно-образовательное пространство (прежде, всего мордвы, удмуртов, марийцев, чувашей), но и широкому внедрению этнонационального компонента в образовательный процесс, а также поиску новых, более эффективных педагогических концепций, необходимых для православного культурно-религиозного просветительства нерусских народов.

Миссионерские отделения при Казанской духовной академии со временем превратились в центры православного миссионерства этносов и народов, кроме татар и башкир. В них разрабатывались основы конфессионального образования и русификации народов России, формы, методы и способы распространения православия среди финно-угорских, тюркских и монголо-язычных народов и народностей (Хабибуллин, Вагазова. 2012).

Среди всех миссионерских отделений академии противомусульманское отделение находилось на особом положении, это было связано с феноменом ислама татарского фактора. Основная цель деятельности противомусульманского отделения заключалась в подготовке специалистов для ведения культурно-просветительской и религиозно-миссионерской работы среди крещеных татар с целью предотвращения их отпадения в ислам, которое в первой половине XIX в. начало приобретать массовый характер. Причем при подготовке миссионерских кадров особое внимание уделялось обучению методике и формам ограничения исламского (татарского) фактора не только в крещено-татарской среде, но и среди финно-угорских народов Поволжья, Приуралья и Сибири. С этой целью студентам академии достаточно обстоятельно преподавались такие предметы, как “история Мухаммада”, “мухаммеданская вера”, “педагогика”, “татарский” и “арабский” языки. В процессе обучения большое внимание уделялось также изучению первоисточников ислама (Корана, Сунны, хадисов и др.) и татарских народных традиций, что считалось необходимым для комплексного (системного) раскрытия этнического характера, привычек и обычаев татар, а также их образа мышления. Среди других задач противомусульманского миссионерского отделения было и профессиональное (научное) изучение истории, языка, культуры и религиозных верований народов названных регионов с целью разработки новой православной культурно-просветительской концепции, необходимой для нивелирования национальных и религиозных особенностей народов



и создания особой имперской миссионерской системы образования и воспитания.

Именно благодаря этим изменениям преподаватели и выпускники Казанской духовной академии во второй половине XIX – начале XX вв. сумели организовать эффективную систему религиозного просвещения ряда этносов Поволжья и Приуралья (марийцев, мордвы, удмуртов, чувашей) по системе Н. И. Ильминского. Главной особенностью этой системы являлось то, что в ее основе лежала оригинальная для своего времени методика – использование родного языка различных народов не только в образовательной сфере, но и в процессе культурно-религиозного просвещения инородцев. Впоследствии на ее базе была создана достаточно широкая сеть православно-миссионерских школ Братства святителя Гурия.

Изучением истории, культуры, этнографии и языка народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири в академии активно занимались преподаватели противомусульманского и черемисско-чувашского отделений. Н. И. Ильминский (1822–1891), Г. С. Саблуков (1804–1880), Е. А. Малов (1835–1918), В. Т. Тимофеев (1836–1895), Н. П. Остроумов (1846–1930), М. А. Машанов (1852–1924), В. П. Вишневский (1804–1885) внесли большой вклад в изучение историко-культурного наследия народов и этносов Волжско-Приуральского региона.

В российской историографии история миссионерских отделений Казанской духовной академии, наследие ее преподавателей, а также проблемы народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири нашли отражение в трудах Р. М. Валеева (Валеев. 1993; Валеев. Тугужекова. 2008-2009); А. А. Хабибуллина (Хабибуллин. 2005); Р. М. Мухаметшина (Мухаметшин. 2003); А. В. Журавского (Журавский. 1999) и др.

Историко-конфессиональное изучение народов Среднего Поволжья и Приуралья осуществлял известный востоковед, просветитель и миссионер Н. И. Ильминский. Основное внимание он уделил изучению истории, культуры и языка тюркских народов. В работах Ильминского содержатся интересные сведения о народной словесности, по истории, культуре, языку народов Российской империи (Ильминский. 1883; Ильминский. 1887).

Активную работу по изучению истории, этнографии и языка народов Среднего Поволжья проводил преподаватель Казанской духовной академии Е. А. Малов, отец известного советского тюрколога С. Е. Малова. В Научной библиотеке им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) Федерального университета хранятся десятки научных трудов, а также миссионерские дневники этого яркого представителя казанской духовной школы. П. В. Знаменский писал о нем, его “натура, как будто нарочито созданная для практического миссионер-

ства; притом он историк миссии и искусный наблюдатель нравов, умственных и религиозных понятий татар” (Знаменский. 1892). Практическая деятельность Е. А. Малова отразилась в направленности его литературно-научных сочинений, являющихся преимущественно полемическими, антимусульманскими (Малов. 1885; Малов. 1891).

Среди преподавателей миссионерских отделений Казанской духовной академии особое место занимает лингвист, переводчик, общественный деятель В. Т. Тимофеев. Он внес большой вклад в просвещение и образование крещеных татар, открытие школ, формирование кряшенской интеллигенции.

Народы Поволжья и в дальнейшем Средней Азии стали предметом исследования и для преподавателя Казанской духовной академии Н. П. Остроумова. В Казани он занимался изучением истории, этнографии и языка татар, хотя значительная часть его творческого наследия связана с изучением истории, этнографии и языка мусульманских народов Центральной Азии (Остроумов. 1876; Остроумов. 1892).

Оригинальные факты и материалы по истории, культуре и этнографии народов Среднего Поволжья содержатся в работах М. А. Машанова. Его исследования представляют огромную ценность для воссоздания религиозного облика татар во второй половине XIX – начале XX вв., дают представление о взаимоотношениях татарского и русского народов, о быте и нравах чувашей, марийцев и других поволжских народов (Машанов. 1875; Машанов. 1881; Отчет о поездке в деревню Никифорово Мамадышского уезда для увещания отпавших от христианства. 27 октября 1881 г.; НА РТ. Ф. 967. О. 1. Д. 8. 18 л.).

Изучением истории, этнографии и языка чувашей и марийцев занимались преподаватели черемисско-чувашского миссионерского отделения, открытого в Казанской духовной академии в 1854 г. Единственным преподавателем в нем числился хороший знаток чувашского и марийского языков, автор трудов по истории чувашей и марийцев, протоиерей В. П. Вишневский. Однако черемисско-чувашское миссионерское отделение просуществовало недолго, и в 1856 г. было закрыто.

Преподаватели миссионерских отделений Казанской духовной академии уделяли пристальное внимание изучению истории, этнографии и языка народов России и подготовке национальных учителей. В 1870 г. при активном участии Н. И. Ильминского была открыта Учительская семинария. В 1889 г. открыты двухгодичные миссионерские курсы при Казанской духовной академии, где уделялось большое внимание изучению языка, истории, этнографии и культуры народов Среднего Поволжья: “На миссионерских курсах преподаются нау-



ки обоих миссионерских отделов: 1) татарского а) история и обличение магометанства, б) этнография татар, киргизов, башкир, чуваш, черемис, вотяков и мордвы, в) история распространения христианства между означенными племенами” (Соображения об открытии двухгодичных миссионерских курсов при Казанской духовной академии (1889).

Во второй половине XIX – начале XX вв. Казанская духовная академия являлась одним из крупнейших в России научных и учебных учреждений по изучению истории, культуры, этнографии, языка, религиозных верований народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири. Преподаватели миссионерских отделений академии выявили и собрали огромное количество разнообразных материалов (исторических, лингвистических, этнографических) о татарах, марийцах, чувашах, удмуртах, мордве, имеющих большое теоретическое и практическое значение для исследования истоков современных межнациональных и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан и Российской Федерации.

Преподаватели Казанской духовной академии внесли весомый вклад в историко-конфессиональное и этнополитическое изучение тюркских, финно-угорских и монгольских народов России, в сохранение и развитие языков, в формирование современного национального образования и просвещения, способствовали интеграции народов в имперское политическое, экономическое, культурное и образовательное пространство Российского государства.

В регионе в XVI – начале XX вв. формируется и развивается современное геополитическое и цивилизационное пространство имеющее исключительное значение в истории межгосударственных связей Российской империи с государствами и обществами Азии и Европы. Поволжье, Приуралье и Сибирь стали пограничной зоной (фронтиром), на стыке различных социокультурных платформ и необычайно высокой степенью смешения элементов различных культур.

Актуальность исследования определяется всевозрастающим интересом со стороны государственных структур и общества в целом к проблемам регулирования современных межэтнических и межконфессиональных отношений, к защите прав коренных народов и сохранению национально-культурного многообразия. Интеграция обширных территорий Среднего Поволжья в Российское государство со 2-й половины XVI в. стало отправной точкой в формировании российского полиэтнического и поликонфессионального пространства. Народы России стали объектом и предметом изучения научных организаций и обществ. Во второй половине XIX – начале XX вв. Казанская духовная академия являлась одним из крупнейших в России

научных и учебных учреждений по изучению истории, культуры, этнографии, языка, религиозных верований народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири. Преподаватели миссионерских отделений академии (Н. И. Ильминский, Г. С. Саблуков, Е. А. Малов, Н. П. Остроумов, М. А. Машанов, В. Т. Тимофеев, П. К. Жузе и др.) выявили и собрали огромное количество разнообразных материалов (исторических, лингвистических, этнографических) о татарах, марийцах, чувашах, удмуртах, мордве, имеющих большое значение для исследования истоков современных межнациональных и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан и Российской Федерации. Г. С. Саблуков стал первым переводчиком Корана с оригинального канонического текста в России. Материалы статьи могут быть полезными для всех кто интересуется современными этнополитическими процессами в Российской Федерации, при написании обобщающих трудов по истории народов России, при чтении лекционных курсов по российской и зарубежной истории.

Список литературы:

Batunsky Mark. Russian missionary literature on Islam. Zeitschrift fur Religions und Geistesgeschichte. 39 (3), 1987. 261 pp.

Bennigsen, Alexandre and Chantal Lemerquier-Quelquejay. Islam in the Soviet Union. New York: Fredrick A. Praeger Publishers, 1967. 272 pp.

Geraci Robert. Window on the East. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. USA: University of Virginia, 2001. 389 p.

Hosking G. Russia: People and Empire. Cambridge, Mass, 1997.

Pelenskii J. Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438 – 1560s). Hague. Paris, 1974.

Werth Paul William. Subjects for Empire: Orthodox mission and imperial governance in the Volga-Kama region, 1825–1881. USA: University of Michigan, 1997.

Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения середины-второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков – тюрколог и исламовед. Казань: Изд-во Казань-Kazan, 1993. 104 с.

Валеев Р. М., Тугужекова В. Н. Н. Ф. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков: Очерки истории российской тюркологии. Казань – Абакан: Алма-Лит, 2008-2009. 354 с.

Димитриев В. Д. Просветитель чувашского народа И. Я. Яковлев. Чебоксары: Чуваш. гос. ун-т, 2002. 140 с.

Журавский А. В. Казанская духовная академия на переломе эпох. 1884–1921 гг. / Дис. канд. ист. наук. М., 1999. 301 с.

Знаменский П. В. На память о Николае Ивановиче Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. Казань: Братство святителя Гурия, 1892, 402 с.

Ильминский Н. И. Казанская крещено-татарская школа. Материалы для истории просвещения. Казань? 1887. 4 с.

Ильминский Н. И. Из переписки по поводу при-



менения русского алфавита к инородческим языкам. Казань: Тип. ун-та, 1883. 47 с.

Ислаев Ф. Г. Православные миссионеры в Поволжье. Казань: Тат. кн. изд-во, 1995. 128 с.

Малов Е. А. О крещеных татарах (из миссионерского дневника). Казань: Тип. Имп. ун-та, 1891. 58 с.

Малов Е. А. Сведения о мишарях. Этнографический очерк. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1985. 79 с.

Машанов М. А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1875. 70 с.

Миссионерское отделение при Казанской духовной академии и внутренняя миссия в России. Церковно-общественная жизнь. 1906. № 18, 634 с.

Мухаметшин, Р. М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. 303 с.

Остроумов Н. П. Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещеных татар Казанской губернии. Казань: Тип. ун-та, 1876. 145 с.

Остроумов Н. П. Татарско-русский словарь. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892. 246 с.

Пайпс Р. Россия при старом режиме. Пер. с англ. М.: Независимая газета, 1993. 138 с.

Соображения об открытии двухгодичных миссионерских курсов при Казанской духовной академии. 1889. Казань: 1–8.

Таймасов Л. А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. гос. ун-та, 2004. 526 с.

Таймасов Л. А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века. Дис... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2004. 502 с.

Хабибуллин А. А. Народы Среднего Поволжья и Приуралья: история и культура. Казань: Экоцентр, 2005. 284 с.

Хабибуллин М. З., Вагазова Р. М. Общественная и педагогическая деятельность Василия Тимофеевича Тимофеева (1836–1895 гг.) // Наука и бизнес: пути развития. 2012. № 6 (12), 41–44.

В. М. КИМЕЕВ

Роль православных миссионеров в формировании новой идентичности шорцев

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-11-420003 «Этнокультурное наследие коренных малочисленных народов и русских Притомыя как результат межэтнического взаимодействия и специфика его актуализации».

Миссионерские станы Алтайской духовной миссии, образованные в крупных таежных улусах бассейна рек Кондомы, Мрассу и Таштыпу в конце XIX – начале XX вв., сыграли важнейшую роль в формировании новой идентичности шорцев, основанной на причудливой смеси традиций (родовых культов и шаманизма) и нового православного ми-

ровоззрения. Распространение грамотности привело к появлению первых шорских просветителей и писателей, как, например, миссионер Матурского стана, соавтор первого шорского букваря и автор литературного произведения на русском языке И. М. Штыгашев и создатель первого учебника шорского языка Федор Тельгереков.

V. M. KIMEEV

THE ROLE OF ORTHODOX MISSIONARIES IN THE FORMATION OF A NEW IDENTITY SHORS

The mission stations Altai spiritual mission, formed in large taiga encampments of the basin of the rivers Kondoma, Mrassu and Tashtyp at the end of the nineteenth and early twentieth centuries, played a crucial role in the formation of a new identity Shors, based on a bizarre mixture of traditions (of tribal cults and shamanism) and the new Orthodox worldview. The spread of literacy led to the emergence of the first Shor enlighteners and writers, such as missionary Maturski mill, Shor co-author of the first primer and the author of a literary work in Russian I.M. Shtygashev and the Creator of the first textbook of Shor language Fedor Telgerekov.

Начало деятельности Алтайской православной духовной миссии связано с деятельностью выдающегося миссионера, ученого и просветителя Василия Вербицкого, который основал первые миссионерские станы Кузнецкого отделения в начале в бывшей казачьей станице Калтан в 1857 г., а затем в шорском улусе Кузедеевском в 1858 г. [Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии Василия Вербицкого. 2008. С. 304–305]. Ему же принадлежит заслуга в обустройстве многих остальных станов миссии [Ерошов, Кимеев. 1995. С. 34 – 37].

В шорских улусах левобережья верховьев Абакана (долина р. Таштып с притоками) стараниями миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии Василия Вербицкого на средства новокрещёных в 1882 г. в улусе Матурском была построена деревянная часовня [Отчет... 1890, с. 14]. Однако вскоре, из-за удаленности, матурские шорцы перешли под окормление мрасского миссионера Гавриила Оттыгашева.

В 1885 г. в улусе Матур на средства, выделенные начальником Алтайской миссии Макарием, была открыта первая миссионерская школа. Занятия по обучению детей грамоте, арифметике и Закону Божьему на русском и шорском языках в частном доме проводил местный шорец, воспитанник Алтайской духовной миссии Иван Матвеевич Штыгашев по методике Н. Н. Ильинского. До этого, окончив Казанскую учительскую семинарию, он посетил православные святыни в Москве, Троице-Сергиевой Лавре, Киеве и опубли-



ковал свои впечатления в увлекательной повести «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева», по праву считающейся первым литературным произведением как шорского, так и хакасского народов [Штыгашев. 1990. С. 181-213]. Кроме того под руководством В. И. Вербицкого им был подготовлен и издан в 1885 г. в Казани «Шорский букварь для инородцев восточной половины Кузнецкого округа», написана азбука и переведено на шорское (аладагское) наречие «Священное писание» [Литературный портрет Шории ... 2009 С. 20-21]. Как просветитель и писатель он сформировался под сильным нравственным, мировоззренческим и эстетическим влиянием русских миссионеров и особенно протоиерея Василия Вербицкого и сам стал активно внедрять это мировоззрение в сознание обучающихся шорских детей.

В описаниях своего путешествия из Матура в Кузедеево, а потом в Улалу встречаются и этнографические заметки. Это описание традиционных занятий, жилищ и особенно шаманистских обрядов, часто заканчивающихся коллективными попойками. Все это естественно не могло не вызвать критическую оценку стремящегося к новой жизни и православному мировоззрению Иоанна Штыгашева. Как никто другой он понимал значение новых форм хозяйства (как, например, пчеловодства и огородничества), приобщения к трудолюбию шорской молодежи, распространение грамотности и медицины среди населения. Неудивительно, что сейчас это осуждается некоторыми современными проповедниками так называемой идеологии «этнокультурного мультиренессанса», «архаизации» и «неотэнгрианства» из числа сибирских философов и представителей национально-политических элит.

В 1888 г. на пожертвования русского крестьянина-торговца села Таштып Дмитрия Ивановича Иванова в Матуре была построена деревянная однопрестольная церковь, освященная в честь св. вмч. Дмитрия Салунского и при стане новая миссионерская школа. На съезде духовенства Кузнецкого и Мрасского отделения миссии, проведенном в 1889 г. в улусе Матур, решено было передать «новокрещенных инородцев» окрестных улусов под опеку кондомского миссионера, которым с февраля 1890 г. был назначен священник местной Богоявленской церкви Иоанн Штыгашев, который до этого в сане диакона некоторое время учительствовал в кондомской школе [ГАТО. Ф. 84. Оп. 1. Д. 13. Л. 124 об.]. Однако и в новой должности отец Иоанн Штыгашев продолжал больше времени уделять своим матурским сородичам и редко служил в Кондомском стане. Это и послужило, вероятно, причиной передачи в 1895 г. жителей матурских улусов в ведение ближайшего миссионера Мрасского отделения в улусе Усть-Анзас на реке Мрассу.

Бездорожье и удаленность матурского стана от улуса Усть-Анзаса позволяли миссионеру не более одного раза в год посещать Матур, отслужить литургию и провести, разве что, несколько нравственных бесед с новокрещёнными. Настойчивые просьбы миссионеров и прихожан вынудили начальника Алтайской миссии учредить в начале 1905 г. самостоятельное Матурское отделение с подопечными улусами — Тлачаковский, Кийский, Анчуль и селом Матур с более четырехсот новокрещёнными «инородцами». Тогда-то и был возвращен из села Кондома в Матурский стан священник Иоанн Матвеевич Штыгашев, а псаломщиком назначен выпускник Бийского Катехизаторского училища Николай Самсонович Штыгашев [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 27. Л. 47]. На средства того же торговца Д. И. Иванова при школе была сформирована библиотека из 248 книг, в основном религиозного содержания и учебники.

К 1907 г. все шорцы и сагайцы по долине реки Таштып и притокам были крещены, а сам матурский храм в дни воскресных и праздничных литургий уже не мог вместить всех желающих. Поэтому отец Иоанн после прибытия на место службы добился к 1908 г. строительство нового храма. Через год, в июле, он был торжественно освящен, но 22 октября 1909 г. — сгорел по злому умыслу местных недоброжелателей. Для моральной поддержки убитого горем священника Иоанна Штыгашева Алтайская миссия направляет к нему псаломщиком сына — Михаила Ивановича Штыгашева, закончившего к тому времени два курса Томской духовной семинарии [Ерошов, Кимеев. 1995. С. 36].

В начале 1910 г. петербургский купец Михаил Дмитриевич Усов, узнав от трагедии из журнала «Православный благовестник», пожертвовал через архиепископа Томского Макария пять тысяч рублей серебром на восстановление храма, закупил иконы и всю церковную утварь. Подрядчиком Рехловым выбирается проект новой деревянной церкви с колокольной «о семи главках с фонариками» со сметной стоимостью 8 тыс. рублей вместе с иконостасом. В 1912 г. построенный храм был освящен во имя Святой Живоначальной Троицы [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 58. Л. 24; Ф. 164. Оп. 1. Д. 61. Л. 45].

Трудности и невзгоды, выпавшие на долю священника Иоанна Матвеевича Штыгашева, сильно подорвали его здоровье. 13 ноября 1915 г. он скончался и был похоронен на погосте матурской церкви. На его место был направлен иеромонах Пионий, а через год его сменил иерей Константин Шульбаев [ГАТО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 32. Л. 75 об.]. Учителем матурской школы в те годы служила Александра Григорьевна Штыгашева, а тлачаковской — Трофим Тихонович Бурнаков [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 105. Д. 109].



С упразднением в 1918 г. Алтайской духовной миссии и разграблением стана в Гражданскую войну здание церкви было перестроено под клуб, потом использовалось под склад и требует сейчас квалифицированной реставрации по отдельному проекту. Необходимо также и восстановить надгробие над могилой этого выдающегося православного миссионера и просветителя Иона Матвеевича Штыгашева.

Роль миссионеров в формировании современной идентичности шорцев неоспорима, что подтверждается стремлением большинством молодежи к получению высшего образования через обучения литературному русскому языку, приобретению благоустроенных жилищ, современной и модной повседневной одежды и в тоже время стойкому сохранению традиций крещения и отпращиванию православных праздников.

Список литературы:

Ерошов В.В., Кимеев В.М. Тропою миссионеров. Алтайская духовная миссия в Кузнецком крае. Кемерово: Кузбасиздат, 1995. 129 с.

Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии священника Василия Вербицкого / Сост. прот. Игорь Кропочев. Новокузнецк: Сретение, 2008. 372 с.

Литературный портрет Шории: книга для учителей родной (шорской) литературы / Сост. Е.Н. Чайковская: КузГПА. Кемерово: ООО «Примула», 2009. 220 с.

Отчет Алтайской духовной миссии за 1889 г. // Томские епархиальные ведомости, 1890. № 7-8. С. 14-17.

Штыгашев И.М. Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности // Памятное завещание; Алтайская дореволюционная роза. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд-е Алтайского книжного издательства, 1990. С. 179-213.

В. Г. ДАЦЫШЕН

ХАКАСЫ И ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В Усинско–Урянхайском крае

Статья посвящена проблемам истории православия в Усинско-Урянхайском крае во второй половине XIX- начале XX вв. Хакасы были среди первых православных жителей этой территории. Хакасское население оказало большее влияние на миссионерский характер православной церковной деятельности.

V. G. DATSYSHEN

THE KHAKASS AND ORTHODOX MISSION IN THE USINSK–URYANKHAI REGION

The article is devoted to problems of the history of Orthodoxy in Usinsk-Uryankhai region in the second half of XIX – early XX centuries. Khakas people

were among the first Orthodox inhabitants of this territory. Khakas population had a greater effect on the missionary nature of the Orthodox church activities.

Южная граница Хакасско-Минусинского края проходит по Саянам. Во второй половине XIX в. началась русская колонизация Засаянского края. Важнейшим ее элементом было переселение хакасов. Русская колонизация сопровождалась распространением в регионе православия. Во второй половине XIX в. русские земли за Саянским хребтом были объединены в Усинский пограничный округ, к которому административно относились и русские поселения на территории Тувы. Сложившейся в качестве единого пространства Усинско-Урянхайский край включал в себя русские земли за главным хребтом Западного Саяна и прилегающие к нему земли округа Танну-Тува Урянхай Цинской империи.

До 1860-х гг. в Засаянском крае не было постоянного русского населения. А затем земли в долине р. Ус были закреплены за старообрядцами. В конце 1860-х гг. желание переселиться в Саяны изъявили хакасы-качинцы [Минусинские. 1898. С. 17]. В 1868 г. желание переселиться на р. Ус высказали 73 кизыльских семейств. К середине 1880-х гг. в поселке Верхне-Усинском проживало уже около 150 человек православных, в том числе хакасы, и они просили власть о наделении землей, однако, как писал епископ, «последнее отказывает в удовлетворении их просьбы, находя невозможным образовать для православных особый поселок в даче, принадлежащей старообрядцам, и потому многие думают возвратиться в свои волости на прежнее место жительства» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7847. Л. 11].

Разрешение на переселение хакасов в Засаянский край дано не было, но «православные инородцы» все же стали осваивать усинские земли. Первое «православное» поселение в Усинском крае основали тубинцы-качинцы Моховы. Исследователь К. П. Лавров писал: «В последнее время небольшою группою они появились и в Усинском крае, где образовали поселение на устье р. Уса, известное под именем Усть-Усинского поселка, входящего в Усинскую волость под названием д. Моховской. Сюда они переселились как охотники промышленники с целью ближе стать местам наибольшего обитания промысловым зверем, но очень скоро превратились из чистых промышленников в сельских хозяев-охотников» [Саянский. 1920. С. 20-21]. В 1896 г. в «инородческих» населенных пунктах, заимка Моховая, поселок Моховской и Усть-Усинский поселок, проживало 75 человек [ГАКК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 186]. По переписью 1897 г. в Усинском пограничном округе второй по численности национальной группой были «енисейские тюрки», 78 мужчин и 58 женщин. [Первая. 1904. С. 54-55]. В 1907 г. в поселке Усть-Усинский было 12 дворов хакасов, в которых проживало около 100 человек [Булгаков. 1908. С. 408].



Хакасы не только осваивали Усинские земли, но и массово выезжали на работу в Туву. «Список лицам, коим выданы билеты на проживание в Монголии и земле Урянхов в 1877 г.» [ГАКК. Ф. 595. Оп. 19. Д. 2131. Л. 73]. указывал на то, что значительная часть, если не большинство, рабочих и служащих в торговых факториях на территории Тувы были хакасы. Большинство рабочих и служащих имели русско-православные имена, но их фамилии указывали на принадлежность к хакасам – Кайбаров, Балтыков, Доможаков, Танзыбаев, Асочаков, Кыжидысов и др. В 1880-х гг. данные пропорции сохранились. Значительная часть рабочих в русских торговых заведениях в Туве в XIX в. были «абаканскими инородцами», жили они на всех факториях А. Е. Сафьяновой, Н. П. Пашенных, Н. П. Бякова, Н. Ф. Веселкова [ГАКК. Ф. 595. Оп. 19. Д. 2131]. В 1883 г. на фактории А. Е. Сафьяновой в устье Чжакуля вместе с семьей приказчика, тобольского бухарца С. Саитова, постоянно проживал рабочий – хакас И. И. Кулубай. В другом торговом заведении этой купчихи, на Хемчике, вместе с бухарцами и русскими, проживал «инородец Сагайской думы» Ф. Агетов. В 1887 г. в Туве имели свои дела 16 российских торговцев, в том числе два «инородца», очевидно, хакаса [ГАКК. Ф. 595. Оп. 19. Д. 3773. Л. 7]. Среди известных старожилов и знатоков Тувы 2-й половины XIX в. чаще всего современники упоминали «минусинского инородца» Сидора.

Часть хакасов в конце XIX в. осела в Урянхае. Первым российским постоянным жителем на Малом Енисее был «инородец» Мокей Казанцев [ГАКК. Ф. 595. Оп. 48. Д. 771. Л. 1]. По данным первого пограничного начальника А. М. Африканова, «инородцы» составляли значительную часть русского населения Урянхайского края, на 1888 г. это было 20 мужчин и 8 женщин из общего числа 125 чел. взрослого населения [Африканов. 1890. С. 7]. В начале XX в. хакасов среди постоянного населения русских поселков фиксировалось не много. В Туране, согласно церковным документам, был всего один двор православных инородцев, в составе 4 человек, в Уюке среди 21 семьи православных – 5 были хакасскими, в них числилось 19 человек [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 2904. Л. 63 об.]. По данным С. Патканова, в Усинском округе проживало 156 душ «инородцев», что составляло 7,4 % местного населения [Патканов. 1912. С. 24].

Появление русского православного населения в Засаянском крае вызвало к жизни необходимость развития православных церковных институтов для удовлетворения духовных потребностей переселенцев. Кроме того, развитие российской экспансии в сторону Тувы создавало предпосылки для православной миссионерской деятельности в регионе. Переселение хакасов в Засаянский край вызывало необходимость активизировать оба

этих направления работы Русской Православной Церкви.

Ко второй половине XIX в. все хакасское население в России было крещено, однако православие еще не пустило глубокие корни в хакасской культуре. В 1917 г. благочинный миссионерских церквей Минусинского и Ачинского уездов протоиерей Владимир Кузьмин указывал: «Христианство проповедуется среди инородцев Минусинского края около 150 лет и несмотря на такой долгий период, инородцы до последнего времени не знали о Христе почти ничего» [Официальные. 1917. С. 6]. Но на это еще в середине 1880-х гг. указывал епископ Енисейский и Красноярский Исаакий: «В поселках Татарском и Семиозерском живут инородцы Татары... как недавно просвещенные Св. Крещением и не утвердившиеся в вере, требуют особенного попечения нуждаются в ближайшем надзоре пастырском, без чего легко могут быть потеряны для церкви Христовой» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7847. Л. 12].

Заниженные данные численности хакасов, представленные в клировых книгах, позволяют предположить, что после переселения в Засаянский край часть хакасов, из новокрещеных, теряла связь с церковью. По данным клировой ведомости Верхне-Усинской Николаевской церкви на 1897 г. в селе Верхне-Усинское из общего числа 91 семьи было лишь 2 семьи «инородцев», а на урочище Усть-Уса проживало 11 семей инородцев, в составе 61 человек. [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 2576. Л. 6 об.]. В 1903 г. в Верхне-Усинском поселке в числе 79 семей православного населения документы фиксировали лишь одну хакасскую, из 3 душ мужского населения и 7 женского [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 2904. Л. 63 об.]. Подобная ситуация наблюдалась и в документах православных приходов в Туве, когда, в начале XX в. на несколько десятков русских семей фиксировались единицы семей «инородческих» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 2904. Л. 63 об.]. В конце XIX – начале XX вв. современники не раз отмечали, что по образу жизни и быта хакасы во многом напоминали тувинцев и были посредниками в отношениях между русскими и тувинцами. Первый православный миссионер в Засаянском крае Н. Путилов писал: «Верхнеусинцы также равнодушны к истинам христианской религии, они верят в шайтана, шамана и медицину лам – все это взято у сойотов» [Путилов. № 1. С. 32].

В конце XIX – начале XX вв. развитие православных институтов в Засаянском крае шло постепенно. Сначала для выполнения духовных потребностей немногочисленного православного населения достаточно было периодического посещения региона священниками из сел Минусинского округа. Например, весной 1878 г. приезжал в Усинский край для исполнения духовных потребностей священник села Субботина Гавриил Силин [ГАКК. Ф. 595. Оп. 1. Д. 5730].



Л. 1]. Но уже в 1875 г. было составлено и отправлено в Красноярск «Заявление крестьян и казаков, проживающих в Усинских селениях Минусинского округа, о желании их иметь там Миссионерский приход» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 1248. Л. 9].

Во второй половине 1870-х гг. в Усинско-Урянхайском крае активно работал приехавший из Европейской России миссионер Николай Андреевич Путилов. В 1874 г. он обратился к епископу Антонию с просьбой направить миссионером на Ус. Начиная миссионер писал: «...когда этот край заселится православными, а сойоты примут христианство, то эта страна процветет и будет иметь влияние на всю Енисейскую губернию» [Путилов. №1. С. 32]. В 1875 г. Н. А. Путилов был «утвержден в качестве псаломщика для узнания церковного порядка и богослужения впредь до учреждения миссии» и весной 1876 г. прибыл на Ус. [Кон. 1914. С. 40].

Активность миссионера в Засаянском крае в 1870-х гг. была не случайной. В 1870 г. в России начало свою деятельность Православное миссионерское общество. В Енисейском комитете Православного миссионерского общества в 1875 г. было уже 237 членов [Православное. 1875. Июль. С. 501] и это было одно из самых больших отделений в России.

Миссионер Н. А. Путилов в своей деятельности попытался опереться на православных хакасов. В отчете за 1878 г. миссионер писал: «Ныне у меня учится инородческий мальчик Иван Спирин, который служит мне переводчиком в сношениях моих с сойотами» [Путилов. № 5. С. 338-339]. Деятельность Н. А. Путилова оказалась безуспешной, он выехал в Минусинский уезд и в 1882 г. был рукоположен в священники. В 1883 г. Н. А. Путилов возглавил приход Усть-Абаканской Николаевской церкви, в январе 1892 г. был переведен в Кавказскую Троицкую церковь, а в 1901 г. был уволен за штат.

Начало нового этапа истории православия в Усинско-Урянхайском крае было обусловлено созданием Усинского пограничного округа. В начале 1880-х гг. в будущем административном центре округа, селе Верхне-Усинском, была построена православная церковь. Построена она была в основном на деньги местных золотопромышленников, в облегченном варианте, без фундамента и ограды. Первым главой православного прихода в Засаянском крае стал священник Платон Валентинович Тыжнов. Он родился 12 ноября 1841 г. в с. Николаевском Томского округа Томской губернии в семье дьякона, обучался в Красноярском духовном училище, и в 1859 г. был назначен на должность пономаря в Моторской церкви Минусинского округа. С 1862 г. П. В. Тыжнов служил в Минусинском Спасском соборе, а в 1878 г. он был рукоположен в священники к Дубенской церкви Минусинского округа, в 1881 г. назначен настоятелем Шушенской церкви.

Освящать новоустроенный храм в Усинский край в начале 1884 г. приезжал сам епископ Енисейский и Красноярский Исаакий (Положенский). В первом номере «Енисейских Епархиальных Ведомостей» сообщалось: «В 25 день Января сего года Его Преосвященство, Преосвященнейший Исаакий, Епископ Енисейский и Красноярский выехал в Усинский край (к Китайской границе), по делам миссии и для обозрения церквей» [Енисейские. 1884. №1. С. 8]. Протоиерей В. Д. Касьянов записал в Красноярске 25 января 1884 г.: «Около 7 часов утра отвалил Преосвященный по Енисею на Ус в 2-х экипажах» [Протоиерей. 2012. С. 336]. Владыка посетил русские селения и познакомился с проблемами развития православия в регионе. Он писал: «На золотых промыслах Гусева и Денисова в летнее время находится до 400 рабочих православного исповедания, многие живут здесь и зиму. При таком стечении людей, очевидно, не редко может встречаться надобность в исполнении у них разных христианских треб, и потому необходим здесь священник тем более, что большую половину рабочих составляют поселенцы, люди оторванные от родной семьи, не привыкшие к новому своему положению в незнакомом для них крае и потому более других нуждающиеся в религиозном пастырском утешении» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7847. Л. 12].

Епископ Исаакий отмечал важную роль православных хакасов в деле православной миссии в Засаянском крае. В «Поучении», произнесенном Исаакием при посещении первого христианского храма в пограничном с Китайской империей Усинском крае, говорилось: «Вы живете на окраине отечества, в ближайшем соседстве с людьми, неведущими Бога истинного, поклоняющихся твари вместо Творца всяческих. Прежде чем соседи ваши ознакомятся с христианским учением и получают возможность оценить оное по достоинству, они будут смотреть на то, что у них пред глазами, т. е. на вашу жизнь и деятельность» [Енисейские. 1884. №5. С. 77].

Епископ выступил с ходатайством отправления в Верхне-Усинское особое миссионерского причта. Он писал: «Возлагать заведывание Усинскою церковью на кого-либо из соседних приходских священников не удобно и бесполезно в виду отдаленности и трудностей сообщения... К обязанностям причта должно быть отнесено прежде всего попечение о православных чадах Св. Церкви, в особенности о крещеных инородцах; затем причт должен иметь в виду старообрядцев и Сойот язычников, проживающих в Усинском крае» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7847. Л. 13об.-14]. Енисейский епархиальный комитет Православного миссионерского общества в марте 1884 г. поддержал предложения епископа, деньги на это решено было попросить у правительства.

В 1884 г. в Засаянском крае открылся самостоятельный приход Русской Православной Церкви.



Его первые проблемы отражены в рапорте на имя благочинного священника Феодосия Токарева, главы причта Верхне-Усинской Миссионерской Николаевской церкви от 12 января 1885 г., где сообщалось: «Почти четырех месяцев пребывания нашего на Усу окрещено нами четыре младенца, отпет один младенец и два брака свенчано. А всего в течение года окрещено двенадцать младенцев... По малочисленности прихожан отказались выбирать из среды своей трапезников двух человек... при церкви, а содержать только одного... Молящихся в храме бывало самое большое 10-12 человек... по бедности и малочисленности населения, проживающего на Усу... Изъявивших желание учить детей на Усу был один только из староверов... При училище на Усу не нашлось книг для первоначального обучения детей... [АГМ. Ф. 17. Оп. 1 Д. 264. Л. 41-41об.].

Священник П. В. Тыжнов уделял большое внимание развитию православия в крае и даже крестил несколько тувинцев. В качестве примера можно привести «Подданного Китайской Империи из племени Урянхайцев, Сумы Бижи-Кожун, Калгадчика, и его Св. Крещению Ивана по восприемному отцу Тыжнова», писавшего: «С самого малолетства проживая между Российскими подданными... я познал правила истинной Христовой Православной веры и потому в 1888 году просвещен Св. Крещением Священником Усинской миссионерской Церкви О. Платоном Тыжновым» [ГАКК. Ф. 595. Оп. 1. Д. 3343. Л. 2-2 об.].

Платона Тыжнова заменил священник Павел Чижов. В марте 1902 г. священник Верхне-Усинского прихода Павел Чижов был перемещен в село Ладейское Красноярского уезда, а на его место 11 августа был рукоположен диакон села Маторского Стефан Суховский.

В конце 1891 г. здание Верхне-Усинской церкви сгорело. В конце марта 1892 г. был построен деревянный молитвенный дом. Молитвенный дом имел 3 десятины усадебной земли и 52 десятины сенокосов. Церковно-приходская школа имела 4 десятины усадебной земли и более 40 десятин пахотных и сенокосных земель. В начале XX в. молитвенный дом в Верхне-Усинском сгорел от удара молнии. Через несколько лет было принято решение начать строительство новой церкви в центре Усинского пограничного округа.

В 1909 г. пограничный начальник А. Х. Чакиров писал епископу Енисейскому и Красноярскому Евфимию: «Усинский край, оторванный от ближайшего Минусинского уезда Саянским хребтом, из-за отсутствия удобных путей сообщения, представлял и представляет собой забытый край; почти во всех отношениях медленно шагая вперед, Усинский край отстал и в церковном вопросе. Казалось бы, что в далеком крае, по соседству с кочевыми язычниками, в местности, служившей издавна

убежищем фанатических старообрядцев, важнейшей заботой нашей должно бы быть попечение о созидании хотя бы в с. Усинском одного богатого храма Господня, с торжественным отправлением церковных служб, и несколько малых по русским поселкам, разбросанных на спорной территории...» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7949. Л. 3-4об.].

К этому времени в Усинском крае уже шло строительство новой церкви. В «Журнале заседаний... Комиссии, собранной при Усинском Пограничном Управлении» в апреле 1907 г. было записано: «...в видах распространения среди старообрядцев и урянхов учения православной церкви, Комиссия с своей стороны, находит необходимым просить: 1) о постройке в с. Верхне-Усинском на средства казны православного храма... 2) о назначении в Усинский храм особого Священника миссионера» [ГАИО. Ф. 25. Оп. 11. Д. 3. Л. 119 об.]. Председателем попечительского совета был избран пограничный начальник А. Х. Чакиров, членом совета – священник С. Суховский. Следует отметить и такой факт, в октябре 1907 г. участие в крестном ходе и закладке церкви принял тувинский нойон [ГАИО. Ф. 25. Оп. 11. Д. 3. Л. 313]. В 1911 г. постройка нового храма в Верхне-Усинском была закончена. Но на новый иконостас денег не хватило, и в церковь перенесли старый иконостас из молитвенного дома. В дальнейшем Николаевская церковь в Усинском крае осталась центром религиозной жизни русской общины Засаянского края. В 1914 г. священника Верхне-Усинской Николаевской церкви Стефана Суховский заменил бывший учитель, выпускник Московских пастырских курсов 27-летний священник Г. И. Иванов.

Одновременно со строительством новой церкви в Усинском крае встал вопрос и о строительстве церкви в Туве. В 1909 г. пограничный начальник А. Х. Чакиров писал епископу Енисейскому и Красноярскому Евфимию: «В поселке Туранском... имеется и православный молитвенный дом, построенный еще в 1892 году, но он лишь по имеющемуся кресту на крыше и напоминает крестьянам... ибо дом пришел в ветхость и, не говоря о его внутренней бедноте, снаружи он беднее избы самого простого бедняка Туранца... Поселок Туранский посещается местным Усинским священником не более двух раз в год... Крайняя нужда в Иерее-миссионере и Храме Господнем... Из всего вышедоложенного истекает само по себе явно необходимость в создании хотя бы небольшого, но богато обставленного храма Господня в пос. Туранском, с назначением в Пограничный Округ иерея-миссионера, знакомого с монгольским языком, с постоянным пребыванием в пос. Туранском... С этой целью мною была предпринята поездка на Туран и Уюк, и здесь мне пришлось лично самому услышать от жителей их желание и самосознание в необходимости имения своего иерея и лучшего



храма Господня. По этому вопросу ими дан приговор и избран план храма. При сем, представляя Вашему Преосвященству копию приговора, проект церкви, осмеливаюсь просить благословения Вашего, Владыко, на начатие создания храма Господня в пос. Туранском. Местных средств будет совершенно недостаточно, и если помощи не будет извне (со всей Губернии или же фонда Его Императорского Величества Государя Императора Александра III-го), то провести в жизнь вопрос этот будет страшно трудно» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7949. Л. 3-4 об.]. Согласившись с мнением пограничного начальника, енисейский губернатор писал: «Православное население поселков, идя навстречу предложению г. Чакирова о постройке церкви, в общественном приговоре изъявило желание заготовить в ближайшем будущем необходимый для этого материал, а также произвести сбор денежных пожертвований и на предстоящие по постройке расходы. Рассчитывать, однако, на значительный сбор сих пожертвований нет достаточных оснований, ввиду разбросанности русского населения в крае, а потому в данном случае необходима денежная помощь духовного ведомства» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7949. Л. 1 об.]. В Общественном приговоре села Туранского говорилось, что выслушав предложение А. Х. Чакирова о необходимости строительства церкви и «сообщение о желании Полковника Генерального Штаба Виктора Лукича Попова прийти на помощь в деле постройки...», жители на это согласились и решили оказать поддержку [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7949. Л. 5]. Туранцы выбрали сборщика пожертвований на строительство церкви и распорядительную комиссию. Сборщиком пожертвований на строительство церкви стал крестьянин Д. К. Петеримов, членами распорядительной комиссии – церковный староста П.С. Горчаков, житель Турана Н. В. Горбунов и крестьянин Уюка Е. Л. Оттев. Против строительства церкви в Туране выступил лишь усинский священник Стефан Суховский. Тем не менее, 16 июля 1910 г. состоялось торжественное освящение места закладки храма во имя Св. Иннокентия Иркутского.

Вопросы развития православных приходов в Усинско-Урянхайском крае встретили сочувствие в высших эшелонах власти. В декабре 1909 г. председатель Особого совещания при Св. Синоде по удовлетворению религиозных нужд переселенцев в зауральских епархиях писал епископу Евфимию: «...член Государственной Думы, священник Трегубов представил мне докладную записку, в коей, между прочим, объяснил, что к Усинскому краю Енисейской епархии, примыкает территория Урянхайского края, неопределенного владения между Россией и Китаем... Первейшей задачей в этом крае должно быть просвещение сойотов светом веры Христовой, а для сего необходимо в центре Урянхая, поселке Туране, устроить церковь

и назначить священника-миссионера, знакомого с татарским языком, так как урянхайцы говорят наречии между монгольским и татарским языками. Необходимо также дать возможность проживающим там нашим православным крестьянам удовлетворять свои религиозные нужды и представлялось бы весьма желательным приходить на помощь местному русскому населению мирными культурными мерами, как например, церковным строительством... Присутствовавший на заседании Совещания иеромонах Дамаскин, владеющий татарским языком, изъявил готовность, в случае учреждения в с. Туране причта, потрудиться здесь на миссионерском поприще; наконец, выяснилось, что на постройку в с. Туране церкви, по состоянию средств Св. Синода могло бы быть отпущено пособие в размере до 3000 рублей» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7949. Л. 26-27 об.]. Решением Синода, высочайше утвержденным в октябре 1910 г., на строительство церкви в Туране в распоряжение Енисейского епархиального начальства было направлено 4 тыс. рублей из средств фонда им. Александра III.

Здание церкви было построено быстро, 8 сентября 1911 г. и. д. благочинного IV участка Минусинского уезда священник М. Копосов произвел осмотр новой церкви в Туране. Но власти столкнулись с другой проблемой – основания самостоятельно прихода при новой церкви. Ходатайство об открытии нового прихода епископ Евфимий направил в Синод 10 июля 1910 г. В ноябре 1912 г. пограничный начальник сообщил, что построена церковь и дом для священника, «но вопрос об открытии в с. Туран самостоятельного прихода и назначении священника до сего времени не получил своего назначения» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7949. Л. 69 об.]. В декабре 1912 г. во вновь открытую церковь в Туране были командированы разъездной священник Енисейской епархии Самуилов и псаломщик Катышев «для временного отправления божественных служб и требований и для ведения бесед с местными раскольниками, впредь до открытия Св. Синодом в селе Туране самостоятельного прихода» [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 7949. Л. 72]. Официально Туранский Иннокентьевский приход был открыт лишь с 1 января 1913 г. Согласно клировой ведомости Туранской церкви за 1915 г., в Туранском приходе было 197 православных домохозяйств, с населением 1440 чел., а также проживало 94 человека других христианских конфессий [ГАКК. Ф. 674. Оп. 1. Д. 3745].

Приходы Усинско-Урянхайского края были включены в состав образованного в начале XX в. в Енисейской епархии особого миссионерского благочиния. В 1913 г. 12 причтов Минусинской миссии, в том числе Верхне-Усинский были объединены в своей миссионерской деятельности



под наблюдением и руководством благочинного миссионерских приходов, каковым был назначен священник Ассызского прихода Владимир Кузьмин. Благочинный В. Кузьмин приехал летом 1915 г. в Усинско-Урянхайский край «для разрешения вопросов, связанных с дальнейшим развитием церковно-приходской жизни в Урянхае» [ГАРТ. Ф. 123. Оп. 2. Д. 59. Л. 36]. Его сопровождали священник В. Борков и диакон Д. Воеводин. Благочинный В. Кузьмин провел два совещания, 26 июля в Усинском и 2 августа в Белоцарске, на которых в присутствии местного духовенства и начальства были приняты планы строительства новых церквей и монастырей, организации новых приходов. Было решено довести число приходов до 8, планировалось открыть женский монастырь с церковно-приходской школой. 2 августа 1915 г. состоялось и освящение закладки храма в русской столице Тувы – Белоцарске

Функции центра нового прихода до окончания строительства постоянной церкви в Белоцарске должна была выполнять разъездная церковь. Кроме того, в 1915 г. была заложена церковь в Знаменке, а в 1916 г. священник А. Турский совершил обряд закладки храма в честь Св. Владимира в Бояровке. Специальная разъездная церковь Урянхайского края Енисейской Епархии была учреждена для удовлетворения духовных потребностей православного населения Тувы в 1915 г. Причт ее состоял из священника и псаломщика. Базировалась церковь в Белоцарске, где находился дом священника. Священником разъездной церкви в 1915 г. был назначен бывший учитель и заведующий Даурским церковно-приходским училищем 29-летний священник А. А. Турский. На должность псаломщика разъездной церкви был назначен в 1915 г. только что окончивший Красноярскую духовную семинарию 22-летний С. А. Перепелкин.

В период протектората Православная церковь в Туве не встречала достаточной поддержки со стороны государства и местного общества. Ситуацию усугубляли трудности Первой мировой войны. Показательный документ, датированный февралем 1915 г.: «Заведующий Енисейским переселенческим районом доносил Переселенческому управлению, что разъездной причт для Урянхайского края задержан в Енисейской губернии и служит в Слободе Николаевской в Красноярске, здесь же, в Урянхае, на весь огромный край есть только один священник в селе Туране...» [ГАРТ. Ф. 123. Оп. 2. Д. 59. Л. 23]. В клировой ведомости разъездной церкви за 1915 г. отмечалось, что церковь «бедна», недвижимости она также не имела.

Таким образом, в конце XIX – начале XX вв. в Усинско-Урянхайском крае шло создание и развитие православных церковных институтов. Православные приходы имели миссионерский

характер, хотя почти всегда формально. Большое влияние на характер православной церковной деятельности имело хакасское население Засаянского края. Именно появление хакасской колонии в Усинском крае во многом обусловило создание в регионе православного прихода. Потребности сохранения православия у абаканских татар и потенциал возможностей их использования для миссионерской деятельности среди тувинцев определяли миссионерский характер приходов в Усинско-Урянхайском крае.

Список литературы:

- Булгаков А. И. Верховья Енисея в Урянхае и Саянских горах. Известия ИРГО. Т. XLIV. 1908. Вып. VI. СПб., 1908. С. 389-437.
- Енисейские Епархиальные Ведомости. 1884. № 1.
- Енисейские Епархиальные Ведомости. 1884. № 5.
- Записки по географии. Т. II. Вып. I. Красноярск: Енисейская губ. тип., 1914. 243 с.
- Кон Ф. Я. Усинский край // Известия Красноярского подотдела ВСО ИРГО.
- Кузнецова А. А., Кулаков П. Е. Минусинские и ачинские инородцы: материалы для изучения. Красноярск, 1898. 298 с.
- Официальные известия по Енисейской епархии. 1917. № 9.
- Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, языки и роды инородцев. Т. I. СПб., 1912. 185 с.
- Протоиерей Касилий Дмитриевич Касьянов. Из дневников 1870-1897 гг. Кн. 1. Автор-составитель А. В. Броднева. Красноярск: Изд. дом «Восточная Сибирь», 2012. 704 с.
- Путилов Н. Летопись Усинской миссии // Сибирский Архив. 1914. № 1-10.
- Саянский промыслово-охотничий район и соболиный промысел в нем // Труды экспедиций по изучению соболя и исследованию соболиного промысла. Серия II. Саянская экспедиция. Пг.: Государственное издательство, 1920. 458 с.



В. К. ЧЕРТЫКОВ

Даты основания православных приходов на территории Хакасии (вторая половина XVIII – начало XX века)

В сообщении приводятся даты основания православных приходов на территории Хакасии, имена (по возможности) основателей церквей, численность прихожан к началу XX в.

V.K. CHERTYKOV

DATES OF FOUNDATION OF ORTHODOX PARISHES IN THE TERRITORY OF KHAKASSIA (THE SECOND HALF OF THE XVIIIth – EARLY XXth CENTURY)

The paper presents dates of foundation of orthodox parishes in the territory of Khakassia, names (if applicable) of founders of churches, a number of parishioners by the beginning of the XXth century.

Аскызский Петропавловский приход открыт в 1770 г. включал в себя 70 хакасских улусов. Деревянная церковь сгорела в 1834 г. В 1851 г. построена каменная церковь. Престолов было два: главный – во имя Св. Апостолов Петра и Павла, и во имя Св. князя Владимира. При церкви имелась большая библиотека, фонд которой насчитывал 571 книгу. Кроме этого в приходе было два молитвенных дома: в улусе Апаковом во имя Св. Прокония Устюжского (построен в 1892 г. на средства основателя улуса Ивана (Аппака) Александровича Асочакова) и в улусе Сеськинском во имя пророка Илии (деревянный, построен и освящён в 1910 г.). При церкви в Аскызском было учреждено попечительство и приходский совет. Прихожан на 1916 г. насчитывалось 6057 чел.

Бейский Покровский приход открыт в 1814 г. Церковь в с. Бейском, каменная, трёхпрестольная, построена в 1815 г. Главный храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы (освящён в 1824 г.), правый придел во имя Св. Николая Чудотворца (освящён в 1815 г.), левый придел во имя Св. Иннокентия Иркутского (освящён в 1874 г.). При церкви имелась библиотека. В приход входила д. Уты. Было учреждено приходское попечительство и общество трезвости. Прихожан – 2964 чел.

Таштыпский Христорождественский приход выделился из Аскызского, открыт в 1833 г. Кроме с. Таштып включал деревни: Имек, Арбаты, Абакано-Заводская. Церковь каменная, построена в 1833 г. во имя Рождества Христова.

Молитвенных домов было два: первый в с. Таштып, на сельском кладбище, построен в 1874 г. на средства Николая Неводчикова во имя Св. Николая; второй – в д. Арбатской, построен в конце XVIII в. жителями во имя Св. Николая. В 1907 г. открыто церковно-приходское попечительство. Население прихода – 2809 чел.

Усть-Ербинский Петропавловский приход (дата открытия неизвестна). Церковь в с. Усть-Ербинском каменная, построена в 1854 г. Престолов два: во имя Апостолов Петра и Павла, другой – во имя Рождества Христова. В 1879 г. в деревне Верхне-Ербинской построен молитвенный дом. Кроме села включал деревни: Каменскую, Знаменскую, Тесинскую, Верхне-Ербинскую.

Ново-Марьясовский Троицкий приход открыт в 1858 г. Церковь заложена в конце 1858 г., освящена в 1863 г. В приход вошли деревни из Бараитского прихода: Ново-Марьясова, Кугунекская и Больше-Сютюкская. После открытия нового прихода к Ново-Марьясовской церкви изъявили желание приписаться крестьяне деревень Ужурского прихода Ачинского уезда: Тургужана, Марьясовой и Малого Сютюка. В 1910 г. такое желание изъявили жители д. Копьёвой того же прихода. В приход также входили 13 хакасских улусов и Учумская экономия. Прихожан – 4305 чел.

Усть-Фыркальский Николаевский приход открыт в 1859 г. Выделился из приходов Ужурского (Ачинского округа) и Новосёловского (Минусинского округа). Включал одну казацкую станицу и 12 хакасских улусов. Церковь в с. Усть-Фыркальск, деревянная, построена в 1859 г. во имя Св. Николая Чудотворца. Население прихода – 2180 чел.

Усть-Абаканский Николаевский приход образовался в 1859 г., выделившись из Аскызского. Церковь в с. Усть-Абаканском деревянная, построена в 1864 г. Престол во имя Св. Николая Чудотворца. В приходе было ещё два молитвенных дома: в улусе Кокашинском (1890 г.) и улусе Толчинском (1897 г.). Население прихода – 5589 чел.

Сонский Михаило-Архангельский приход выделился из Усть-Ербинского и Усть-Фыркальского. Первоначально был открыт в 1863 г., но в 1865 г. его закрыли, а в 1896 г. приход вновь открылся. В приходе было две церкви: в с. Сон, построен в 1900 г., деревянный, однопрестольный во имя Архангела Михаила и на озере Широ (теперь называется Ши́ра – В. Ч.), построенный в 1894 г., деревянный, однопрестольный во имя Св. Великомученика Пантелеймона. Прихожан – 2077 чел.

Сабинский Петропавловский приход (дата открытия неизвестна). Церковь в с. Сабинском деревянная, построена в 1866 г., с престолом во имя Св. Апостолов Петра и Павла. Включал деревни: Кальскую, Означенскую, Богословку, Новокурскую, Николаевку, Красно-Озерную, Троицкую. Прихожан – 4808 чел.

Усть-Есинский Евдокиевский приход открыт в 1884 г. Церковь в с. Усть-Есинском во имя Преподобной Мученицы Евдокии, построена на средства канского купца Игнатия Некрасова в 1884 г. В 1900 г. построена новая деревянная церковь на каменном фундаменте. Приход включал деревни Монокскую



Матурский стан Алтайской духовной миссии образован в 1905 г. Матурская церковь во имя Великомученника Дмитрия Солунского построена в 1888 г. на средства таштыпского второй гильдии купца Д. И. Иванова. Прихожанами были жители небольших улусов Кузнецкого уезда Томской губернии: Анжуль, Тлачек, Балык, Килчек, Кулан, где проживало около 500 шорцев. Сюда же были приписаны 11 сагайских улусов с населением 1500 человек.

Больше-Сейский инородческий приход выделился из Усть-Есинского инородческого прихода в 1915 г. Церковь в с. Больше-Сейском, построена на средства графини Игнатьевой Софьи Сергеевны в 1910 г. Население прихода – около 5000 чел.

Энциклопедия Красноярского края. Юг. Красноярск: Изд-во «Буква С», 2008. 590 с.

[illegible]



А. А. БУРНАКОВ

Религиозная ситуация в Таштыпском районе Хакасии в начале XX вв.

Основываясь на полевых и архивных материалах, автор описывает феномен возникновения на юге Хакасии в начале XX в. новых культовых мест, представлявших «смешения несоединимого» – православия и хакасских автохтонных верований, что на фоне официальных гонений на религию и привело к появлению так называемых «мест богоявлений».

A.A. BURNAKOV

Religious situation in the Tashtyp region of Khakassia in the early XXth century

Following field and archival materials the author describes the phenomenon of emergence of new cult places in the South of Khakassia in the early XXth century. They represented «a mixture of incompatibles» – Orthodoxy and Khakass autochthonous beliefs. Amid the official persecution of religion that led to the emergence of so called «places of epiphany».

Проникновение элементов мировых религий на территорию Хакасии, в том числе и христианства, имеет древние корни [Бутанаев. 2003. С. 15-23]. В последние 300 лет мощное влияние на хакасскую культуру оказывает христианство в лице Русской православной церкви (РПЦ) и Российского государства. Деятельность этих двух институтов в плане христианизации коренных народов Сибири оценивается далеко неоднозначно. Среди исследователей, занимавшихся данной темой, имеются как апологеты христианизации, так и сторонники признания того, что в основе этой деятельности лежал дух национального превосходства, который выражался в убеждённости о православии как единственно «истинной» религии и мессианской роли России. Причём, носителями имперского православного сознания выступало не только русское население, но и представители других этносов, которые входили в правящую элиту [Коваляшкина. 2000. С. 14; Асочакова. 2008. С. 7]. Начало целенаправленной миссионерской деятельности было положено в начале XVIII в. с признанием христианизации как одного из важных направлений государственной политики, призванного закрепить за собой вновь присоединённые территории.

Исследователь А. Н. Гладышевский выделил три этапа в распространении православия на территории Хакасско-Минусинского края:

I. 1720-1770 г. Миссионерскую деятельность осуществляли представители Тобольской епархии, их работа была эпизодической, малоэффективной и принудительной.

II. 1770 г. – последняя четверть XIX в. – открытие сети церковных приходов и проведение христианизации приходскими священниками.

III. последняя четверть XIX в. – 1917 г. (последняя дата указывается исходя из логики событий, т. к. автор границу этого этапа не обозначил – А. Б.) В этот период в РПЦ впервые появляются священники и служители из среды хакасов, некоторые из них переводят и публикуют священные тексты на родном языке [Гладышевский. 2004. С. 9-10].

Первый приход на территории, где преобладало хакасское население (по терминологии тех лет – «инородческий приход») был образован в Ужуре в 1758 г., второй – в Аскизе в 1768 г. [Асочакова. 2008. С. 194], где по инициативе сагайского князца Амзора в 1770 г. была построена первая деревянная Петропавловская церковь. В 1831 г. она сгорела и в 1851 г. вместо неё построили каменную церковь [Гладышевский. 2004. С. 17-18], просуществовавшую почти до середины XX в. На территории современного Таштыпского района первым православным культовым зданием вероятно является часовня Арбатского караула (возведена в 1750-е гг.), куда для службы периодически приглашали священников [Асочакова. 2008. С. 87]. С 1810 по 1829 гг. в Таштыпском форпосте функционировала небольшая деревянная церковь, а в 1834 г. уже в селе Таштып была построена большая каменная церковь во имя Рождества Христова [Гладышевский. 2004. С. 64], в 1874 г. была построена кладбищенская церковь, помимо этого имелся молельный дом в д. Арбаты [Гладышевский. 2004. С. 64].

К началу XX в. действовали следующие церковные приходы: Таштыпский (в 1833 г. выделился из Аскизского прихода), Больше-Сейский (выделился из Усть-Есинского прихода) и Матурский. Два первых прихода относились к Минусинскому уезду Енисейской губернии, а последний – к Кузнецкому уезду Томской губернии. Помимо этого следует упомянуть о существовании Матурского женского монастыря, закрытого в 1926 г., после закрытия часть монахинь переселились в соседнее село Анжуй, где образовала тайный монастырь, разгромленный советскими властями 31 апреля 1931 г. [Гладышевский. 2004. С. 78-79]. Впоследствии эта же участь постигла все церкви Хакасско – Минусинского региона.

Но, предыдущая деятельность представителей Русской православной церкви не могла не оставить следа в сознании коренных жителей Хакасии. В результате этой мощной и целенаправленной деятельности в конце XIX в. все хакасы официально считались христианами православного толка [Гладышевский. 2004. С. 11]. Но, несмотря на изменения в части обрядов (в том числе и погребальном), внедрение некоторых христианских идей, праздников и т. д., христианство было вос-



принято подавляющим большинством населения только поверхностно, глубинных сдвигов в системе верований хакасов не произошло. Произошла синкретизация религиозных взглядов и убеждений, что привело впоследствии к феномену возникновения мест богоявлений. Дело в том, что внедрение православия происходило на территории, имеющей свою древнюю историю, неповторимую культуру и сложную религиозно-мифологическую систему, ядром которой являются хакаские верования, состоящие из 2-х пластов: шаманистского и нешаманистского. Для отправления религиозных обрядов имелось большое количество сакральных мест, возникших в разное время и имевших различное культовое значение. На территории Таштыпского района также имеется несколько десятков культовых мест. Среди этих сакральных гор, выделяются:

гора *Тигір тайы* (моления Небу), где почиталось Сияющее Синее Небо [Гладышевский. 1999. С. 22] и Творцы (*Чайаны/Пурханы*) обитающие на нём;

горы и места, где проводили жертвоприношения родовым горам (*Таг тайычаң таглар*) – *Имчек таг*, *Чалбарт*, *Хара Хайа Паары* и др.;

почитаемые горы, на которых спаслись мифические предки хакасов во время различных экстремальных событий – *Пойзым таг* (г. Бозя) и т.д.

Помимо гор почитанием пользовались и другие сакрализованные объекты:

археологические изваяния, стелы (*күзее*) и отдельные особо почитаемые плиты курганов;

аномальные участки местности, где требовалось почтительное отношение к духам Хозяевам этой территории – *Ээлиг чирлер*, *Лиг тастачаң чирлер*.

Позднее к ним добавляются и места христианских поклонений – *Худай түскен чирлер* (места богоявлений).

В данной статье мы рассматриваем относительно недавно появившееся культовое места – *Худай түскен чирлер*.

Эти места мало освещены в научной литературе применительно к Хакасии.

По нашим сведениям, в нижнем течении реки Таштып имеются два таких места: у аала *Печегол* (хак. *Пічі хол*) и у аала *Усть-Таштып* (хак. *Таштып пилтірі*). Как утверждают наши информаторы, это два разных случая «богоявления» и они известны местным жителям преклонного возраста. Причём усть-таштыпская история известна меньшему числу людей, в основном местным жителям, либо выходцам из этого села. В виду ограничения темы нашего исследования границами Таштыпского района РХ, мы рассмотрим только Богоявления у аала *Пічі хол* (*Печегол*). При этом подчеркнём, что эти сакральные места были взаимосвязаны друг с

другом, и даже сложилась определённая традиция в очерёдности их посещения. Первоначально на праздник Девятый (после Ивана Купалы) жители окрестных сёл поднимались к месту *Кірестыг пил* (Усть-Таштыпское богоявление). А на праздник Вознесения все шли на место Печегольского богоявления. Те же, кто не мог далеко ходить, вновь поднимались на своё священное место *Кірестыг пил* и здесь отмечали праздник.

Печегольское место богоявления находится примерно в 2-2,5 км на юго-запад от аала *Печегол*, в поле, недалеко от дороги, в виде кургана Тагарской археологической культуры (VIII-II вв. до н. э.), единственного на этом поле. В центре кургана имеется грабительский лаз, севернее него поставлен крест. У креста с северной же стороны лежат подношения от паломников в виде сладостей и овощей.

О самом богоявлении остались разноречивые сведения, однако все информанты сходятся в том, что:

1) богоявление произошло примерно в середине 1940-х гг.;

2) очевидцем события был бедный юноша-пастух, который пас лошадей;

3) контакт состоялся наедине, без свидетелей;

4) после этих событий *боговидец* подвергся гонениям со стороны советских властей.

При этом нужно отметить, что все наши информаторы родились в 1930-е гг. и сами богоявления не видели, а слышали о прошедшем событии от своих родителей, соседей и близких людей, что соответственно снижает достоверность их сведений. При этом ни один из них не смог вспомнить ни имени, ни фамилии главного героя события. При этом они хорошо помнят и передают сюжет феномена богоявления, различаясь только в незначительных деталях.

Архивные материалы позволили нам уточнить и дополнить сведения наших информантов, т. к. событие такого масштаба не могло остаться незамеченным властями. По уточнённым данным «*Таштыпское богоявление*» произошло в 1926 г. (ОДНИ НАРХ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 95. Л. 15,30; Ф. 1. Оп. 1, Д. 226. Л. 11).

Сама история незамысловатая, бедный юноша-пастух пас лошадей, недалеко от аала *Печегол*. В этот момент яркий свет озарил землю, в этой местности и с неба спустилось яркое свечение, настолько яркое и сверкающее, что глазам было невозможно смотреть в ту сторону. Пастух мельком, боковым зрением заметил в этом свечении силуэт, напоминающий фигуру человека. Это был «*Худай*» (бог), и он начал разговаривать с пастушком и передал ему «*откровение*» о будущем на земле (ПМА – 2006).

По другой версии, пастух искал потерявшихся лошадей и увидел явление бога. *Худай* предстал



перед ним в ярких лучах света на белом коне и в белых одеяниях. И, якобы, повелел исполнить три его наказа:

- 1) собрать здесь народ (для молений);
- 2) отметить круг (границу свечения) – как место проведения обряда;
- 3) установить крест (высотой 3 метра) (ПМА – 2006).

Жители окрестных деревень, как русские, так и хакасы, восприняли чудо и стали приходить на моления. Собирались на христианские православные праздники *Троицу* и *Вознесение*, причём на праздник *Вознесения* собирались с вечера и молились всю ночь, утром следующего дня расходились по домам.

Хотя сами информаторы богоявления не видели, но слышали о нём от своих родителей и близких людей. Остались невыясненными имя и фамилия пастуха, а также о чём с ним говорил бог (ПМА – 2006).

Первоначальный большой деревянный крест был уничтожен и взамен ему верующие поставили небольшой металлический крестик, высотой примерно 50 см, чтобы издали не бросался в глаза.

Все эти действия и сам факт появления нового культового места не вписывались в рамки официальной политики и были встречены крайне враждебно. Официальные власти восприняли «*Таштыпское богоявление*» (и, возможно, не без основания), как хорошо продуманную и тонко проведённую антисоветскую акцию православного духовенства, а также зажиточной части населения. Для выяснения обстоятельств и дальнейших действий в июне 1926 г. в Таштыпский район были направлены «товарищи» Михайлов (представитель Хакасского Окружного комитета ВКП (б)) и Салтыков (сотрудник ОГПУ) (ОДНИ НАРХ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 95. Л. 15).

Начались гонения на *боговидца* и его сторонников, а таких было немало, большинство взрослого населения окрестных аалов и деревень поверили в явление бога. По сведениям информантов, юношу схватили и посадили в тюрьму, где он подвергался пыткам, его ставили ногами на гвозди и т. д. Но, сломить его, по мнению информаторов, не удалось, в конце концов, его отпустили. Он вернулся и благополучно жил до своей смерти вниз по реке Таштып (ПМА – 2006).

Но и после такого развития событий народ продолжал собираться на праздники Троицы и Вознесения. В 80-е и 90-е гг. XX в. проведение этих мероприятий возглавили *Чебодаев Опишек*, житель с. *Нижний Матур* и житель с. *Таштып*, фамилия которого не сохранилась. При проведении этих праздников они повязывали головы чёрными платками, что ещё раз подчёркивает синкретизм данного культа, т. к. тёмные платки иногда исполь-

зовались хакасскими шаманами при проведении своих обрядов.

Наши информанты помнят, что сюда же приносили икону из с. *Усть-Таштып*. Помимо этого, сюда приходили в засушливые годы и просили у бога послать им дождя. По утверждению информаторов, после прочтения молитв на небе обязательно появлялись чёрные тучи и шёл дождь.

Эти действия не остались незамеченными властями и вызывали у них крайнее раздражение вплоть до 90-х гг. XX в. Доходило до того, что на эти мероприятия приезжала милиция и при помощи плетей разгоняла верующих. Народ разбегался и прятался по окрестным логом и оврагам, как только милиционеры и коммунисты уезжали, верующие вновь собирались и продолжали свои моления.

Праздники начинались с того, что ведущие, обозначали круг при помощи воткнутой в землю деревянных палок. Они обозначали границу света, шедшего от бога, вокруг которого богомольцы совершали 3 круга вокруг креста (места, где спустился бог). Только пройдя по кругу, люди подходили к кресту, молились, ставили свечи и принесённые для освящения воду и продукты, которые после этого считались освящёнными (ПМА – 2006).

Домой брали немного земли с этого места, она считалась освящённой, и её рассыпали по углам дома, ограды и хозяйственных построек. Считая, что это оберегает жилище от действий злых сил (ПМА – 2006).

В годы правления коммунистов данное место было решено распахать, дабы отвести потоки богомольцев. По преданию был найден некто *Г. Карамашев*, который согласился на это действие, но после этого он прожил недолго, вскоре его до смерти забодал бык (ПМА – 2006).

С падением советской власти в 1991 г. наступило время свободы совести и отправления религиозных культов. Но по стране распространился бандитизм. И в 1995-1996 гг. на очередные моления, со стороны с. *Нижний Имек* приехала машина с рэкетирами. Бандиты начали отнимать у паломников деньги, ценные вещи. У организатора молений из с. *Таштып* тоже попытались отнять деньги, но он сумел отстоять их, но сумку со свечами и др. принадлежностями всё же отняли (ПМА – 2006).

После этого случая народ из дальних мест стал приходить реже, а после смерти ведущих и людей старшего возраста и возможно из-за открытия большого количества церквей, поток верующих сократился ещё сильнее. Но, несмотря на это, жители окрестных селений, как хакасы, так и русские, приходят сюда на Троицу и Вознесение. А, примерно в 2000-2001 гг. на этом месте был поставлен деревянный крест высотой примерно 3 м, поставили его богомольцы из г. *Абакана* (ПМА – 2006).



Примерно в 50-ти метрах от кургана с крестом находится второй крест – железный. Он первоначально стоял на кургане. Когда коммунисты решили распахать курган, верующие перенесли его на край поля и обложили камнями, где он и стоит до сих пор (ПМА – 2006).

Жёсткие, а порой жестокие социальные, политические и экономические эксперименты, проводимые Советским государством, привели к резкому ухудшению положения населения, как в экономическом, так и психологическом планах, а также его полной дезадаптации в идеологической сфере (потеря старых ценностей и необретение новых), нарастающему ощущению безысходности. Всё это усугублялось отсутствием привычного утешения в лице традиционных конфессий, т. к. новое государство пыталось искоренить все религии, а в РПЦ ситуация усугублялась внутренней борьбой «обновленцев» и «тихоновцев». Возможно, что всё это и привело сначала к появлению, а потом популярности новой по форме морально-психологической, но старой по сути «отдушины» в лице нового культа – *Худай тескен чир*.

И хотя все сведения указывают на доминирование в новом культе христианских элементов – это и символика, и атрибутика и отправление культа.

Но, на наш взгляд, немалую роль сыграли и хакасские религиозные традиции. Именно их влияние, как представляется нам, и привело к синкретизму обрядности жителей долины реки Таштып, с одной стороны христианской православной, а с другой – древней хакасской – отправлению культов на лоне природы (на горах и урочищах), проведение обрядов с обязательным разжиганием костров. Интересно и то, что «богоявление» произошло на курганах, которые хакасы считают могилами своих предков, что и дало в конечном итоге такую необычную форму проявления религиозности в условиях борьбы государства с православной церковью и с другими религиями.

Список литературы:

Асочакова В. Н. Христианизация хакасов в XVIII веке – 1861 г. (до образования Енисейской епархии). Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2008. 248 с.

Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2003. 260 с.

Гладышевский А. Н. К истории христианства в Хакасии. Абакан: ООО «Фирма «Март», 2004. 136 с.

Гладышевский А. Н. Степан Дмитриевич Майнагашев. 1886 – 1920. Очерк жизни и деятельности. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 1999. 64 с.

Ковалышкина Е. П. «Инородческий вопрос» в Сибири в концепциях государственной политики и общинно-церковной мысли: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2000. 21 с.

Источники:

ПМА (полевые материалы автора) – 2006 г., Чебо-

даева Вера Степановна, 1938 г.р., сагайка, сёок Читі пүүр, аал Печегол.

ПМА – 2006 г., Карамашева Хызыннара (Варвара) Петровна, 1933 г.р., сагайка, сёок Туран, аал Печен.

ПМА – 2006 г., Карамашева Хызыннара (Варвара) Петровна, 1933 г.р., сагайка, сёок Туран, аал Печен.

ПМА – 2006 г., Чебодаева Вера Степановна, 1938 г.р., сагайка, сёок Читі пүүр, аал Печегол.

ПМА – 2006 г., Чебодаева Вера Степановна, 1938 г.р., сагайка, сёок Читі пүүр, аал Печегол.

ПМА – 2006 г., Карамашева Хызыннара (Варвара) Петровна, 1933 г.р., сагайка, сёок Туран, аал Печен.

ПМА – 2006 г., Чебодаева Вера Степановна, 1938 г.р., сагайка, сёок Читі пүүр, аал Печегол.

ПМА – 2006 г., Чебодаева Вера Степановна, 1938 г.р., сагайка, сёок Читі пүүр, аал Печегол.

ПМА – 2006 г., Сагалков Николай (Инанай) Ананович, 1955 г.р., сагасц, сёок Сарыглар, аал Печегол.

ПМА – 2006 г., Чебодаева Вера Степановна, 1938 г.р., сагайка, сёок Читі пүүр, аал Печегол.

Р. МШЕНЕЦКИЙ

Православная молодежная миссия

в Хакасии

В статье определены направления работы Русской Православной Церкви среди молодежи. По мнению автора, одной из действенных форм работы с молодежью являются библейские кружки. Далее описывается его методика проведения.

R. MSHENETSKIY

Orthodox youth mission in Khakassia

The article defines areas of work of the Russian Orthodox Church among young people. In the author's opinion one of effective forms of work with youth is bible clubs. Hereafter its procedure is described.

Конечной и глобальной целью православной миссии в широком понимании является осуществление изначального замысла Божия — теосис (обожение) всего творения. В более узком понимании миссия есть деятельность по распространению православной веры, воцерковление людей для новой жизни во Христе Иисусе, Сыне Божиим, и передаче опыта богообщения. Миссия редко ассоциируется в сознании обычного верующего с его личной обязанностью. В то же время Господь Иисус Христос оставил нам прямую заповедь: «идите, научите все народы» (Мф. 28, 19).

«За последние 800 лет Русская Православная Церковь никогда еще не оказывалась перед необходимостью совершения апостольской проповеди в таких масштабах, когда миссионерское поле вобрало в себя миллионы людей, освободившихся из под ига безбожной идеологии, проживающих на громадных территориях, со своей культурно-



исторической спецификой. Возникла парадоксальная ситуация необходимости «второй христианизации» народов, живущих на территории пастырской ответственности Русской Православной Церкви и масштабы этой «второй христианизации» беспрецедентны. Из этого явления вытекают многие особенности и задачи осуществления православной миссионерской деятельности. Среди важнейших из них можно выделить миссию в молодежной среде.

Миссионерская работа предполагает создание в приходах благоприятных условий для реализации православной молодежью своих творческих устремлений и потребностей, что предусматривает взаимное общение не только в храме, но и во внебогослужебное время. Для этого могут быть использованы летние лагеря, походы, форумы, паломнические поездки, группы помощи немощным членам прихода, организация традиционных праздников, проведение разовых акций и многие другие формы деятельности. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II особо отмечал: «Мероприятия подобного рода побуждают молодежь взглянуть на Церковь иными глазами, увидеть в ней не строгого судью, а заботливую мать. Одновременно, благодаря такой деятельности, укрепляются связи с ответственными за воспитание подрастающего поколения. Общество на деле убеждается в положительном социальном значении Церкви».

Для проведения миссии в молодежной среде необходимо иметь в виду следующие основные направления деятельности:

- приобщение к литургической жизни и воцерковление молодых людей, недавно пришедших в Церковь;
- просветительская деятельность, направленная на формирование правильного представления о христианских ценностях;
- служению (трудова́я помощь храмам, помощь ветеранам, немощным людям, переписка с заключёнными и др.);
- организация специализированной помощи молодым людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию или различные виды зависимостей (например, частные личные беседы, интернет-форум с возможностью задать вопрос священнику, программы по реабилитации пострадавших от алкогольной, наркотической зависимости, а также бывших членов деструктивных сект).

В наше время особое внимание следует уделить молодежным организациям, их инициативе снизу, более плотной вовлеченности молодежи, мирян к различным видам церковного служения. При этом необходимо учитывать серьезную проблему социальной инертности в молодежной среде. Очень важно сегодня вовлекать молодежь в просветительскую работу. Такой путь православного свидетель-

ства открывает новые возможности: молодой верующий способен научить собственным примером. Юноша или девушка, занимающиеся молодежным служением, должны помогать людям двигаться к Богу независимо от того, достигли они сами вершин духовного совершенства или нет. Необходимо всемерно поддерживать желание молодых прихожан собираться вместе для чтения и обсуждения Священного Писания. Очень эффективным направлением церковной молодежной работы являются паломнические поездки. Паломничества можно сделать одной из форм научения жизни по вере, особенно если они включают элемент молодежного общения и некоторую культурно-развлекательную составляющую, а также труд на благо Церкви.

В Абаканской епархии многое делается в этом направлении. Такие формы епархиального миссионерского служения, как молодежные православные форумы, паломнические поездки, молодежные приходские клубы с успехом реализуются у нас в течение многих лет, но важно идти вперед, не охладевать и не останавливаться на достигнутом. При этом мы стараемся активнее распространять опыт некоторых храмов по организации православных лагерей, где наша молодежь могла бы вместе со священником продолжать свое познание Православия и вносить свой посильный вклад в возрождение родной православной культуры в среде хакасского этноса. Молодежь участвует по возможности в духовной жизни тех населенных пунктов Хакасии, где проводится православная миссия и свидетельство о Православии. Самое главное, нам нужно понимать, какие вопросы и проблемы волнуют молодых людей, и готовиться отвечать на их вопрошания. Мы остро понимаем, что нам нужно ежедневно духовно просвещаться, чтобы «всегда быть готовыми всякому, требующему у нас отчета в нашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3, 15). Ну а для того чтобы понимать молодежь, необходимо научиться ее слушать. Молодежный потенциал можно задействовать в миссионерских целях: содействуя молодежным проектам, организациям, инициативам. Надо способствовать привлечению молодых людей к православной культуре. Это могут быть дискуссионные группы, например, для обсуждения современных социальных или культурных явлений и проблем. В нашей миссии мы не ждем, когда придут к нам, мы идем сами. При этом, слава Богу, священника сегодня часто ждут и готовы принять в различных молодежных организациях. Ждут слова пастыря, ждут и ваших предложений, вашего участия. Потому что проблемы, которые стоят перед нами очень серьезны: суицид, аборты, разводы, блудное сожителство, наркомания, алкоголизм, игромания, сквернословие, отчаяние, депрессия, иждивенчество. Без



Православной Церкви, к которой был остро причастен священник отец Иоанн Штыгашев, мы не сможем и мало-мало ослабить эти величайшие трагедии нашего общества.

Одной из действенных форм работы с молодежью являются библейские кружки, которые у нас еженедельно проходят в абаканском и саяногорском молодежных клубах.

Метод проведения кружка такой. Совместное изучение Священного Писания в малых группах проходит путем обсуждения на основе эмоционально-личностного восприятия. На таких занятиях между относительно небольшим количеством людей происходит личное общение, подчиненное одной цели – встрече друг с другом и со Христом на глубоком, личностном уровне. Главная задача, которая реализуется в таких группах, – это попытка воспринять Священное Писание как голос Божий, как обращение Христа Спасителя напрямую к сердцу человека. Поскольку Священное Писание – это откровение Божие, то читать, понимать, изучать его, прежде всего, необходимо на основе духовного опыта, на основе молитвенного обращения к Богу. Именно этим обусловлена необходимость чтения Священного Писания в молитвенном духе, молитвенном настрое. Основы духовного опыта явлены в Священном Предании Церкви и переданы нам святыми отцами. Именно отношением к Преданию Церкви, к святоотеческому наследию и отличаются православные группы по изучению Евангелия от похожих кружков в западных христианских исповеданиях. Первостепенным необходимым условием участия в евангельском кружке является вера в то, что то, что мы сейчас читаем и обсуждаем, – действительно является словом, сказанным Богом человеку и человечеству через пророков и апостолов. Только тогда можно понять текст Священного Писания, когда мы примем его как слова, сказанные Живым Богом. В обсуждении Евангелия участвуют все, ибо это есть проявление соборности, общий соборный духовный, молитвенный и жизненный ответ Богу на обращенное Им к человеку слово. Если во время проведения встречи человек в своих размышлениях далеко отклоняется от церковного понимания читаемого отрывка, мы его направляем на верный путь. К каждому участнику относимся не только с уважением, но и с чуткостью. Главное при чтении Библии – не торопиться, читать «с чувством, с толком, с расстановкой», чтобы каждое слово отложилось в сердце и в сознании человека. Одно из главных и важнейших правил обсуждения – регламент. Ведущий напоминает собравшимся о том, что евангельский кружок – это не театр одного актера и следует следить за временем своей речи. Участники евангельского кружка высказываются в духе взаимного уважения, по кругу, говоря от сердца. После того, как все выскажутся, идет дискуссия на обсуждение тех мыслей, которые только что были озвучены.

Таким образом, евангельский кружок становится местом кристаллизации новой части молодой общины Прихода храма. Участники евангельских кружков, или библейских групп, становятся друзьями, объединенными в Церкви вокруг Священного Писания. Честно сказать, мы, православная молодежь, хотим обратить весь мир в Православие, как и, всеми нами сегодня с любовью вспоминаемый, отец Иоанн Штыгашев. Его же Всемиловитый Господь да упокоит в селении с праведными!





ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

TAKASHI OSAWA, YURI ESIN

New discovered ancient Turkic runic inscriptions and tamgas of the early Medieval period from the steppe near the Uitag Mountain

(On the basis of the Khakass-Japan joint expedition in the spring 2015)

ТАКАШИ ОСАВА, Ю. Н. ЕСИН

Новое открытие древних тюркских рунических надписей и тамг раннего средневековья в степи близ горы Уйтаг (По материалам совместной Хакасско-японской экспедиции весной 2015 г.)

Статья вводит в оборот предварительные результаты изучения каменной стелы с рунической надписью, находившейся в степи возле горы Уйтаг. Надпись выбита несколькими вертикальными строками на фрагменте стелы окуневской культуры конца III – начала II тыс. до н. э. Текст может датироваться концом IX-X в. и является эпитафией. Он был посвящен воину, умершему в возрасте 73 лет. Наибольший интерес представляет фрагмент текста, в котором сообщается, что в возрасте 19 лет он принимал участие в успешной военной кампании против тангутов. Рядом с текстом имеются изображения тамг.

One of the results of the Khakass-Japan joint expedition in 2015 became the discovery and study of the stone stele with a runic inscription near the Uitag Mountain in the South of Khakassia. The information about this stele lying in a steppe was received by Yu. Esin from V. Balakhchin in 2014. On the 30th of April 2015 we discovered the stele on the edge of the plowed field 60 m southeast of motorway Abakan – Askiz at the 64th km. Location coordinates of the finding: N53°19.211', E 090°47.193'.

At the beginning of May 2015 the same stele had been examined by ethnographer V. Butanaev, who published brief information about it the same year [Butanaev, 2015]. From the June 2015 it has been being stored at Khakass National Museum of Local Lore.

After discovering of the stele we cleared its surface from lichen and soil, made a print of all four sides on paper. The stele is made of gray-brown sandstone, has measurements 246 x 60 x 45 cm. The stone's surface was carefully pummeled, edges were rounded, that is why in section it has almost an oval shape. In the course of years long plowing of the field the stele was damaged from metal agricultural implements: on its surface there are numerous scratches, fractures; a part of superficial crust is totally lost. It is also possible that agricultural vehicles could remove the stele from

that place where it had been erected as signs of the presence of burials near the place of the finding are not observed. Meanwhile the region of the finding is rich with various archaeological sites: at some distance from the stele there are barrows of the Tagar archaeological culture and on slopes of the Uitag Mountain burials of the Tashtyk culture and the Middle Ages are also recorded.

The study of the finding showed that this is a fragment (middle part) of the Okunev culture stele of the second half of the IIIrd – beginning of the IIrd millennium BC. Initially, this stele was of a typical for the Okunev culture pillared shape with a compositional axis on a narrow vertical side, but on the existing fragment an anthropomorphous face is missing on this edge of the stone. Perhaps, a part of an initial composition is a circle with rays («solar sing») on one of wide edges. Then in the Early Bronze Age as well on a lateral (southern) wide side of the stele another anthropomorphous face was engraved. Only lower part with a mouth remained from it. A circle with four triangle rays was depicted under this face, the lower part of which was on a broken-off part. Nearby barrows of the Tagar culture were examined to find another parts of this stele, but without success. The case of reusing a stele of the Okunev culture for application of inscriptions during the Middle Ages is not isolated [Leont'ev et al., 2006].

The arrangement of lines of the runic inscription testifies to the absence of upper and lower parts of the Okunev stele when inscriptions were being made and a middle part was dug in upside down, as the result the lower part of the face on the wide side appeared at the top. According to the tamgas' placement under the inscription on one of narrow sides it is possible to see the level up to which the stele was dug in. It is obvious that they were engraved just above the earth's surface.

We can see the ancient Turkic runic scripts on ever four sides of the stele. As long as we know, in many cases, among the nomad peoples, historical monuments are often reused in the later times as a part of new monuments such as the barrow enclosure, cist, or inscription, etc. So, in this case we can definitely say that this stone of the Okunev period is reused as a typical stone stele by the Kirghiz nomad people in the early medieval period. This is certainly supported by the fact that there are several typical early medieval tamgas for the Yenisei Kirghiz tribes.

On the stele's surface there are broken and weathering places in several lines, so it is not so easy to acknowledge and transliterate the runic scripts. Every line is written from the bottom to the top on



this stele, that is, written from right to left sides. And the line moves from top to bottom. Runic scripts have a side of ca. 1,5 cm to 4 cm height. And we can say that these scripts are so similar with the other Yenisei runic scripts in the early medieval period.

T. Osawa researched the inscription. As the first step of trial reading, he transliterate, transcript and translate the runic text as follows:

[Transliteration]

Wide side (1)

(1) a z D a : e s z m a : T O Q W z : y e g i r m i : Y š i N D a : T ŋ W T : s ü d a : e l m k a : T W š W : B š L D m : r : ü l r d m :

(2) Y G z : y r m z D a : a z D m a : Y G z : y r m z a : B W D W N m a : B W ŋ a : Q W Y D a : Q W n č Y m a : a z D m : a : Q i z m a : a z D m a : a s z m a : z D m a : s z m a : a z D m a :

(3) a z D m a : y r m a : Q W Y D a : Q W n č Y m a : z D m a : Q W Y D a : Q W n č Y m a : a s z m a :

(4) Y G z : y r m a : B W ŋ a : e s z m a : y r m a : n č Y m a : a z D m a :

(5) y r m z a : e s m z a : Y G z : y r m a : B W ŋ a : e z D m a : s z m a : Y G z : y r m a : b ü k m d m a : B W ŋ a : e s z m a : a z D m : Y G z : y r m z a :

(6) e s z m a : Y G z : y r m a : e s z m a : Q W Y D a : Q W n č Y m : ü z d a : W G L m a : b ö k m d m a : e s z m a : Y G z : y r m a : e s z m a :

Narrow side(2)

(7) ü z a : t ŋ r i m a : T m a : B W ŋ a : r r d m n : T k ü : b r m š : n y G z m D u q : b g m : a : e s z m : a : b ü k m d m : a : e s z m a :

(8) (a z) D (m) : Q z G N D m a : l m k a : ü č s k z W N : Y š i m Q a : t g i : B (z) i : r : ü l r d m :

(9) s z m a : Y G z : y r m a : k ü k : t ŋ r i m k a : k ü n : Y Q a : z D m : e s z m a : Y G z y r m a : Q i z a : W G L i : l m k a :

(10) y r m z a : ü z a : t ŋ r i m (a s) z m : a : y r m a : z D m a : Q i z m a : Y G z : y r m a : T m a : b ü k m d m : a :

Wide side (3)

(11) Y i T a : y r m a : D R L D m : : Q W Y D a : Q W n č Y m a : a z D m a : Y G z : y r m a :

(12) ü z a : t ŋ r i m a : W z D (a) : e s z m a : Q W Y D a : Q W n č Y m a :

(13) B W ŋ a

(14) e s z m a : y r m a : e s z m a : Y G z : y r m z a : y r m a : z D m a :

Narrow side (4)

(15) e s z m a : Y G z : y r m a : Q i z m a : Q W n č Y m a : Q D š : g č m a : z D m a : e s z m a :

(16) k ü ŋ l t p a n č a : e s z m a : b g m a : y r m a : e s z m a : š ŋ a : b ü k m d m a :

(17) B W ŋ a : r T m : T W n y g n : Q W Y D a : Q W n č Y m a : y r m a : e l m a : W G l m a : B W ŋ : l m a : a z D m : a :

At first, we caused an attention to the existence

of the two tamgas on the Narrow side (4). As long as we can now, tamgas originally indicate the symbol of the owner of the domestic animal, in the later period such as ancient Turkic Qaghanate and Eastern Uyghur Qaghanate, especially in the memorial monuments, tamgas can be used as the symbol of the authority or political power of the tribal leader or qaghan's family. And since 840 when the Eastern Uyghur Qagahnate was ruined by the Qirghiz army in Mongolia, among aristocratic peoples of the nomad people, tamga can be shown not only as the symbol of the sovereignty, but also as the personal identity in the epitaphs under the cultural influence of the tamgas of the Nishan type as in the contract documents of the medieval times [Osawa, 2010, p. 352–353]. Such functional exchange in tamga can be confirmed in the Yenisei epitaphs. According to my view, this text is consisted of 17 lines. So we can suppose that the 17th line by the side of tamgas can be final part of this text. From this reason, I concluded that the beginning part can be the 1st line of the Wide side (1).

[Transcription]

Wide side (1)

(1) a z D a : äsizim a : toquz : yegirmi : yaşında : Tañut : südä : elimkä : tuşu : başladım : er : ölürdim :

(2) Yaŋız : yerimizdä : azdım a : yaŋız : yerimiz a : bodunım a : buña : quyda : qunčuyım a : azdım a : qizim a : azdım a : äsizim a : azdım a : äsizim a : azdım a :

(3) azdım a : yerim a : quyda : qunčuyım a : azdım a : quyda : qunčuyım a : äsizm a :

(4) yaŋız : yerim a : buña : äsizim a : yerim a : (qu) nčuyım a : azdım a :

(5) yerimiz a : äsiz ä : yaŋız : yerim ä : buña : azdım a : äsizim ä : yaŋız : yerim ä : bökmädım ä : buña : äsizim ä : azdım : yaŋız : yerimiz ä :

(6) äsizim ä : yaŋız : yerim ä : äsizim ä : quyda : qunčuyım : özdä : oylım a : bökmädım ä : äsizim ä : yaŋız : yerim ä : äsizim ä :

(7) üza : teñrim ä : atam a : buña : er erdämin : at kü : bermiş : anyyazmaduq : bağım : ä : äsizim : ä : bökmädım : ä : äsizim ä :

Narrow side(2)

(8) (az)d(ım) : qazyandım a : elimkä : üç sekiz on : yaşımqä : tegi : bazı : er : ölürdım :

(9) äsizim ä : yaŋız : yerim ä : kök : teñrimkä : kün : ayqa : azdım : äsizim ä : yaŋız yerimä : qiz a : oyıla : elimkä :

(10) yerimiz ä : üza : teñrim (äs)izim : ä : yerim ä : azdım a : qizim a : yaŋız : yerim ä : atam a : bökmädım : ä :

Wide side (3)

(11) yita : yerimä : adrıldım : : quyda : qunčuyım a : azdım a : yaŋız : yerim : ä :

(12) üzä : teñrim ä : özd(ä) : oylıma : äsizim ä : quyda : qunčuyım a :

(13) buña



(14) äsizim ä : yerim ä : äsizim ä : yaŷiz : yerimiz
ä : yerim ä : azdım a :

Narrow side (4)

(15) äsizim ä : yaŷiz : yerim ä : qizim a : qunčuyım
a : qadaš : egčim ä : azdım a : äsizim: ä :

(16) köñül tapınča : äsizim ä : begim ä : yerim ä :
äsizim ä : ešin ä : bökmädım ä :

(17) buŷa : er atım : ton yegän : quyda : qunčuyım a
: yerim ä : elim ä : oylım a : buŷ : elim ä : azdım : a :

[Translation]

(1)[...]: sorrowful, ah! In the nineteen years old, I
led a benefit to my country in the Tangut army. I killed
a worrier (of enemy).

(2) I lost his way (= died) from the brown earth, ah!
My brown earth, ah! My tribal people, ah! I am pitty,
ah! My princess in the valley, ah! I lost my way, oh!
My daughter, ah! I lost my way, ah! I am sorrowful,
ah! I am pitty, ah! I lost my way, ah! What a sorrowful,
ah! I lost my way, ah!

(3) I lost my way, ah! My earth, ah! My daughter
in the valley, ah! I am sorrowful, ah!

(4) My brown earth, ah! What a sorrowful, ah! I
am sorrowful! My earth, ah! My princess, ah! I
lost my way, ah!

(5) Our earth, ah! I am pitty, ah! My brown earth,
ah! I am pitty, ah! Oh, I lost my way, ah! I am pitty, ah!
My brown earth, ah! I was not satisfied, ah! I am pitty,
ah! I am pitty!, Our brown earth, ah!

(6) I am pitty, ah! My brown earth, ah! I am pitty,
ah! My princess in the valley, my son in the ravine,
ah! I was not satisfied, ah! I am pitty, ah! My brown
earth, ah! I am pitty, ah!

(7) Above the sky, my Tengri-God, ah! My father,
ah! What a pitty, ah! For the manliness, it is said that
they gave him name and fame. I did not badly lose
my way. My beg, ah! I am sorrowful, ah! I was not
satisfied, ah! What a pitty, ah!

Narrow side (2)

(8) I lost my way. I brought victory, ah! To my
country. Up to my seventy three years old, I killed
worriers destroying (the enemy's army).

(9) What a pitty, ah! My brown earth, ah! To the
blue sky (Tengri-God), ah! I lost my way, ah! My brown
earth, ah! My father, ah! I was not satisfied, ah!

(10) Our earth, ah! Above sky (Tengri-God),
what a pitty, ah! My earth, ah! I lost my way, ah! My
daughter, ah! My earth, ah! My father, ah! I was not
satisfied.

Wide side (3)

(11) I am sorrowful. My earth, ah! I was separated.
...? In the valley, my princess, ah! I lost my way, ah!
My brown earth, ah!

(12) Above my sky (= Tengri-God), ah! In the
ravine my son, ah! In the valley my princess, ah!

(13) What a pitty, ah!

(14) What a pitty, ah! My earth, ah! What a pitty, ah!
Our brown earth, ah! My earth, ah! I lost my way, ah!

Narrow side (4)

(15) What a pitty, ah! My brown earth, ah! My
daughter, ah! My princess, ah! Elder brother, my sister,
ah! I lost my way, ah! What a pitty, ah!

(16) As long as I serve in my heart, what a pitty,
ah! My beg, ah! My earth, ah! My earth, ah! What a
pitty, ah! Your comrade, ah! I was not satisfied.

(17) What a pitty, ah! My adult name is Tun Yegen.
In the valley, my princess, ah! My earth, ah! My
country, ah! My son, ah! What a pitty! My country,
ah! I lost my way, ah!

Notes and commentary

As seen in this text, there are typical expressions
for epitaphs such as äsizim, a, azdım, bökme- and
expressed sorrow feeling aparting from his family such
as ata, qadaš, egč, son, daughter, princess, comrade,
and spiritual existence such as sky (Tengri-God),
brown earth and elim [Kormushin, 2008, p. 248–250];
his native country Qirghiz Qaghanate and this diseased
person was Tun Yegen. From the content, it is so much
interesting description as follows:

Line 1. toquz : yegirmi : yašında : Taŷut : südä :
elimkä : tušu : bašladım : er : ölürdim :

At first as for a term of T W S W, I translated here
as a noun tusu 'benefit, advantage' [Clauson, 1972, p.
554b–555a], so I can translate this place as that "I led
a benefit to my country and I killed a worrier in the
Tangut army".

Here we can first confirm historical term Tangut
from Yenisei epitaphs. This term is used for the
nomad peoples named Xixia 西夏 in the second half
of the ninth century AD in the southwestern region
from the Huanghu River (the Yellow River). And
the same shape of runic scripts can be confirmed
as the conquered enemy under the ancient Turkic
Bilge Qaghan in the 24th line of the Bilge Qaghan
inscription that built in 735 AD in the Khoshu Tsaidam
steppe along the Orkhon River of Mongolia [Tekin,
1988, p. 44–45]. But this stele was located in the
Minusinsk Basin that can be regarded as a military
centre of the Qirghiz Qaghanate, so we can suppose
that this diseased man named Tun Yegen in the 17th
line of this text went campaign against the Tangut
army at his nineteen years old. This accident cannot
be recorded in other historical sources, however, we
should recognize this description as a historical fact.
This historical accident can be dated after the Qirghiz
army conquered the Orkhon Steppe, destroying the
political hegemony of the Uyghur Qaghanate and
established his military center in the Orkhon River.
And then the Kirghiz army followed up a part of the
Uighur group that followed Üge Qaghan, toward the
South in the northern region of the Huanghe River in
the border with the Tang dynasty.

Line 8. (az)d(ım) : qazyandım a : elimkä : üč sekiz
on : yašımqa : tegi : bazı : er : ölürdim : (I lost my
way (= died). I brought victory, oh! To my country.



Up to my seventy three years old, I killed worriers, destroying (the enemy's army).

In this place, we can know that this deceased man Tun Yegen lived up to seventy three years old and served his country as a worrier that had even killed enemy. From this fact, we can know that he has been fighting as a worrier for ca. from 19 to 73 years old, that is for 54 years.

Historical fact and construction date of this stele

As for the dating of this stele, we have a useful information from the text. Historically it is fact that Qirghiz Qaghan Azhe conquered and ruled his military center in the Orkhon Steppe in 840 year AD in the place of the Uyghur Qaghan. Historical background of this accident and diplomatic negotiations with the Uighur and the Tang dynasty can be recorded in the Chinese source of the Tang dynasty named *Huichangyipinji* 会昌一品集 compiled by Lideyu 李德裕 that was a prime minister at the court of the Tang dynasty, and formal Chinese chronicle such as *Tangshu* 唐書 and *Shijitsuguan* 資治通鑑 [Okazaki, 1976; Zhou, 2006] and recently discovered classical Chinese epitaphs on the higher officials of the Tang dyansty [Iwami, Moribe, 2011; Murai, 2015].

From these Chinese sources, we can know that Qirghiz Qaghan often sent ambassadors to the Tang dynasty and established close relations between two countries. This can be supported by the fact that Golden table boards that show the close diplomasy between Tang dyansty and Qirghzi Qaghan are discovered from Raykov village [Masumoto, 2011]. Moreover Qirghiz Qaghan tried to control the remainers such as the Chinese princess and other nomad peoples under the rule of the last Uyghur Qaghan. But at that time the Tang emperor did not allow the Uighur peoples enter his territory and he made the tribes such as *shatuo tujue* 沙陀突厥 (= Šada Türk), later Tangut people deffend and control the Uighur peoples. But in ca. 847 year, this policy of the Tang dynasty became no longer valid, because a part of Tangut groups conquered the northern area of the Huanghe River and Ordos area with the Tibetan army. So the Tang emperor could not help changing his policy against the Tangut. From this political situation, we can assume that the Qirghiz Qaghan has continued freindly diplomacy with the Tang dynasty that had a close political and militarily relation with the Šada Türk army, and had a hostile against the Tangut people. The fact that the Tun Yegen of the Qirghiz worrier came to battle and got the victory against the Tangut army, as considered from the historical context mentioned above.

When did this incident occur? As we know that the Qirghiz conquerors went away from the Orkhon Steppe to the upper and middle of the Yenisei basin at the beginning of the 10th century as the result of the campaign of the Qidan's army under the rule

of Yaliapoji 耶律阿保機 in 916 according to the historical description of Liaoshi [Chronicle of the Liao 遼 daynsty, Vol. 217; Drompp, 2005].

So we can say that at least the Qirghz army did not exist in the middle Mongolian steppe in 916. As we read this runic text, a Qirghiz worrier Tun Yegen departed from the military center of the Orkhon steppe and campaigned against Tangut until at least 906. So, we suppose that Tun Yegen battled with the Tangut army between 840 and 906. And he died at the age of 73. From this, this stele was to be built in the period from 894 [840 + (73-19)] to 970 [916 + (73-19)].

Conclusion

As we mentioned before, this Uitag stele can be built in the period from 894 to 970 for diseased Tun Yegen that has served his own country – Qirghzi Qaghate – as a brave worrier for 54 years. By the 17th line, we can see two tamgas and we can say one of them is typical for Yenisei Qirghiz people in the early medieval period. We researched many steles of the Tagar culture barrows near the Uitag and found the same tamgas. Tun Yegen of the Uitag epitaph can be a native worrier of this place that has been ruled by the Qirghiz Qaghan in the period from the fourth quarter of the 9th to the third quarter of the 10th centuries AD.

References

- Butanaev V. Ya. *Novyi pamyatnik kyrgyzskoi runicheskoi pismennosti v Khakassii* // Russia and the Orient: interaction of countries and peoples. Proceedings of the All-Russian Congress of Orientalists, dedicated to the 125-th anniversary of the outstanding Orientalist scholar Akhmed Zaki Validi Togan (Ufa, 7–10 October, 2015). Book 1. Ufa: Institute of history, language and literature of the Ufa science centre of RAS, 2015. Pp. 365–366.
- Clauson S. G. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Clarendon, 1972.
- Drompp M. *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire. A documentary History*. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Iwami H., Moribe Y. Epitaph of Li Ke-yong in the Late Tang Period, *Studies on the Inner Asian Languages XVIII* (In Japanese), The Society of Central Studies, Toyonaka, 2003, pp.17-52,
- Kormushin I. V. *Tyurkskie Yeniseiskie Epitafii: Teksty i issledovaniya*. Moskva, 2008.
- Leont'ev N. V., Kapelko V. F., Esin Yu. N. *Izveyaniya i stely okunevskoi kultury*. Abakan, 2006.
- Murai K. *Kyuuseikiuigurukaganhokaijiniok erutounohokuhennseisaku* (Tang China's Northern Policy during the Collapse of the Uighur Kehanate) // *Toyoogakuhoo*, 90-1. Tokyo, 2008. Pp. 33–67.
- Murai K. *Kasei to Daihoku, kyuseikizenhannoto uhokuhenhanchinn to yuubokuhei* (Hexi and Daibei:



The relations between the Local Military Authorities in a Peripheral Area of the Tang and Nomadic Troops during the First Half of the 9th Century) // *Toyoshikenkyuu*, 74-2, 2015. Pp. 47–82.

Masumoto T. Eshcho raz k voprosy o mramornykh tablitsakh iz d. Raikova na r. Abakan – ikh polozhenie v istorii institutov i gosudarstvennosti dinastii Tan // *Drevnie i sovremennye narody Yuzhnoi Sibiri: Yazik, Istoriya, Kul'tura* (k 290-letiyu ekspeditsii D. G. Messershmida), *Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* 21–24 Sentyabrya 2011. Abakan, 2011. Pp. 54–67.

Okazaki T. Toodai Tanguut no Kenkyuu (Studies on the Tangut of the Tang dynasty). Kyoto: Toyooshikenkyuukai, 1972.

Osawa T. On Functional Changes of Tamga and Nishan-signs in the Old Turkic Period, Eds. Pim J. E., Yatsenko S. A., Perrin O. T. // *Traditional Marking Systems, A Preliminary Survey*. London: Dunkling, 2010. Pp. 339–369.

Tekin T. Orhun Yazıtları. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

Vasil'ev D. D. Korpus Tyurkskikh Pamyatnikov Basseina Yeniseiya. Leningrad: Nauka, 1983.

Zhou I. Tandi tanhou (Tangut of the Tang dynasty), *khuanxishihuandashu*. Keilin, 2006.

[Chinese sources]

Jitangshu: 旧唐書, *Jiu Tangshu*, (Old Chronicle of the Tang dynasty, 618–907), 200juan, by Liu Xu (887–946), completed in 945, *Zhonghuanshuju*, Beijing, 1975.

Xintangshu: 新唐書, *Xintangshu*, (New Chronicle of the Tang dynasty, 618–907), 225 juan, compiled by Ouyang Xiu (1007–1072), Song Qi (998–1061 and others in 1043–1060), *Zhonghuanshuju*, Beijing, 1975.

Liaoshi: 遼史 *Liaoshi* (history of Liao dynasty, 916–1125), 116 juan, by Tuotuo, compiled in 1345, *Zhonghuanshuju*, Beijing, 1974.

Huichangyipinji: 会昌一品集, reduced *Lideyu* of the Tang dynasty period, *Sikutangrenwenjicongkan*, *Shanhaigujishubanshe*, 1994.

Jiuwudaishi: 旧五代史 *Jiuwudaishi* (Old History of the five dynasties, 907–960), 150 juan, compiled by Xue Juzheng, completed in 973, *Chonghuanshuju*, Beijing, 1976.

Xinwudaishi 新五代史: *Xinwudaishi* (New History of the Five dynasties, 907–960), 74 juan, compiled by Ouyang Xiu, completed in 960, *Chonghuanshuju*, Beijing, 1974.

Zizhi tongjian: 資治通鑑 (Comprehensive Mirror for Aid in Government), 294 juan, by 司馬光 *Sima Guang* (1019–1086) and others, presented to the throne in 1084, *Chonghuanshuju*, Beijing, 1956.

Р. М. ВАЛЕЕВ, Д. Е. МАРТЫНОВ,
Ю. А. МАРТЫНОВА, М. С. МИНЕЕВА,
В. Н. ТУГУЖЕКОВА

Вновь открытые источники о научном путешествии Н. Ф. Катанова в 1889–1892 гг. в фондах Архива Русского Географического общества

В данной статье речь идет о неопубликованных материалах Национального архива Республики Татарстан, которые собрал ученый-тюрколог, востоковед в результате научных экспедиций по заданию Русского Географического общества (РГО). Авторы считают, что выявленные материалы в архиве РГО позволяют уточнить ранее неизвестные сведения о жизни и деятельности Н. В. Катанова.

R.M. VALEEV, D.YE. MARTYNOV,
YU.A. MARTYNOVA, M.S. MINEEV,
V.N. TUGUZHEKOVA

Newly discovered sources about scientific trip of N.F. Katanov in 1889–1892 in collections of the Archive of the Russian Geographical Society

The article tells about unpublished materials of the National Archive of the Republic of Tatarstan, which were collected by a scholar-turkologist, specialist in oriental studies in consequence of scientific expeditions by order of the Russian Geographical Society (RGS). The author considers that identified materials in the RGS Archive let specify previously unknown data on N.F. Katanov's life and activities.

Научное путешествие Н. Ф. Катанова в Южную Сибирь, Семиречье и Китайский Туркестан, совершённое в основной своей части в 1889–1892 гг. занимает важнейшее место в его научной биографии и судьбе. В настоящей работе речь пойдёт о том аспекте работ Катанова, который был связан с Русским Географическим обществом, от имени которого и совершалась экспедиция. Несмотря на то, что основная масса рукописных материалов так и не была оперативно опубликована, общий ход путешествия и ряд важнейших моментов были запечатлены в печатных материалах. В первую очередь речь идёт о дневнике «Поездка к карагасам в 1890 г.», быстро увидевшем свет в «Записках Русского Географического общества по отделению этнографии» и 114-страничных «Письмах из Восточного Туркестана», опубликованных в 1893 г. в «Записках Академии наук»¹. Отчёт

¹ Собственно, это были письма Н. Ф. Катанову В. В. Радлову. Извлечения из них по решению историко-филологического отделения Академии Наук от 9 января 1890 г. сначала издавались в форме приложений в академических «Записках», а затем были опубликованы в книге: Катанов Н. Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана [Приложение к 73 тому «Записок Академии Наук»]. СПб., 1893. С. 10.



Н. Ф. Катанова за 1890-1891 гг. публиковался в журнале «Живая старина». Материалы частного характера, большей частью касающиеся хакасских племён и этнографических описаний уйгур оазисов Восточного Туркестана публиковались в различных периодических изданиях вплоть до начала XX в., однако после его переезда в Казань поволжско-татарская проблематика становится определяющей в его научном творчестве. Основной пласт лингвистических и фольклорных материалов Н. Ф. Катанова увидел свет ещё позже: в 1903 г. по частям в «Учёных записках Казанского университета» публиковалась более чем 1600-страничная диссертация «Опыт исследования урянхайского языка», а в 1907 г. его материалы по хакасам были опубликованы В. В. Радловым в издаваемых им «Образцах народной литературы тюркских племён».

Тем не менее, объём неопубликованных материалов оказывается намного большим. В Национальном архиве Республики Татарстан сохранились рукописные тома с дневниками путешествия 1890 и 1891 гг., подготовленные автором к печати, и черновые записи от 1892 г. Не меньшие объёмы текстов сохранились и в Петербурге. Так, в 2011 г. тувинские исследователи опубликовали рукопись «Очерков Урянхайской земли», также полностью подготовленных Н. Ф. Катановым к печати, но так и упокоившихся в Кунсткамере. Как показала поездка Р. М. Валеева в Архив Русского Географического общества, материалы, сохранившиеся здесь, не столь объёмны, но представляют колоссальный интерес с точки зрения предыстории путешествия, а также публикации научных результатов.

В фонде Архива Всероссийской общественной организации «Русское Географическое общество» были выявлены следующие материалы:

Фонд 1-1888, опись 1, № 20;

Разряд 87, опись 1, № 15;

Разряд 90, опись 1, № 30.

Рассмотрим содержание этих материалов подробнее.

Материалы дела № 20 фонда 1-1888 содержат в первую очередь переписку, касающуюся юридического и финансового обеспечения готовящегося научного путешествия. Так, л. 1 этого дела представляет собой расписку, датированную 11 ноября 1888 г. в перечислении на его нужды 600 рублей в счёт расходов на период от 15 февраля того же года. Далее (л. 2) следует рукописный открытый лист, удостоверяющий за Н. Ф. Катановым звание лица, командированного в Монголию Советом Русского Географического общества.

Начиная с л. 5 следуют три отчёта Н. Ф. Катанова в РГО, написанные от руки на именных бланках, два из которых с девизом «Член-сотрудник РГО» и один – «Кандидат Императорского Санкт-

Петербургского университета». Первый отчёт на 2 листах (5 – 6 об) отправлен из Минусинска 3 марта 1889 г. Речь в нём идёт о поездке в Сагайскую степь в январе-феврале того же года и разборе архива Сагайской степной думы для получения статистических данных, требуемых для решения основной научной задачи Н. Ф. Катанова – «исследовании остатков тюркских племён». Один из примечательных выводов, приведённых в отчёте (л. 5 об): «... у тюрков полного обрусения ещё не произошло. <...> Несмотря на открытие двухклассного училища в Аскысе, число грамотных инородцев не увеличивается». (Базой для своей экспедиции Н. Ф. Катанов избрал родное село Аскиз, в училище которого сам некогда получал начальное образование). На листе 6 об следует краткое описание уйгурских надписей, обнаруженных по пути к селу Шалаболинскому, которым дана расшифровка и перевод.

Второй отчёт на бланке РГО направлен 15 апреля 1889 г. из села Усинское на 3 листах (л. 7 -9) и касался первой попытки проехать на территорию Тувы, которая тогда была частью Цинской империи. В этой поездке ему активно оказывали содействие пограничные власти Российской империи. Сам Н. Ф. Катанов выдавал себя за переводчика Устьинской пограничной заставы, союта по национальности (л. 8). Здесь же фиксируются первые наблюдения за тувинским языком, который признаётся Н. Ф. Катановым родственным уйгурскому, однако в разговорном употреблении тувинцы использовали много монгольских слов (л. 8). На л. 8 об синим карандашом подчёркнут абзац об ежегодном потоке русских переселенцев в Туву на китайской территории и сильном обрусении территории до хребта Танну-ола за последние 10-15 лет (там же). Материалы о тувинском языке были Катановым направлены в Академию наук (л. 9).

Самым большим по объёму (л. 11 – 16 об) является отчёт Н. Ф. Катанова от 16 сентября 1889 г., отправленный из Аскиза на бланке Санкт-Петербургского университета. Примечательно, что он написан карандашом, а не чернилами, но чётким, легко читаемым почерком. Отчёт был своевременно доложен отделению этнографии РГО и опубликован в «Известиях», о чём свидетельствуют пометы наверху листа. Отчёт целиком посвящён поездке в Туву, окончившейся 27 августа того же года. Рукопись подверглась авторской правке перед опубликованием, так, практически все записи на л. 12 об перечёркнуты красным карандашом, как имеющие слишком специальный характер (это перечисление перегонов на пути Н. Ф. Катанова с указанием расстояний). Точно так же перечёркнуты на л. 13, 13 об и верхней части л. 14 списки лиц, способствующих успешному путешествию и возвращению исследователя. На



л. 15 об зелёным карандашом вычеркнут абзац, посвящённый подозрениям тувинцев, что Н. Ф. Катанов являлся разведчиком, присланным описать страну перед её переходом под «покровительство и управление Белого Царя». На л. 16 также зелёным карандашом вычеркнут пассаж о сильном монгольском влиянии на разговорный язык тувинцев, живущих на склонах хребта Танну-ола и верховьях Умр-Кема. На финальном л. 16 об вычеркнуты тем же карандашом прошение о посылке денег и титул «Командированный Министерством народного просвещения».

Следующие материалы дела 20 (л. 17, 18, 18 об, 20) касаются вопросов финансирования деятельности Н. Ф. Катанова. Среди них выделяется машинописный документ от 18 августа 1890 г. (л. 20). Из предыдущих документов следует, что РГО ассигновало на его поездки по 800 рублей на два года, причём официально финансирование он получал также от университета и Академии наук. Письмом в Совет РГО от 10 июля 1890 г. Катанов запросил на следующий год 1000 рублей. По ходатайству отделения этнографии, РГО ассигновало 600 руб. с уведомлением Академии наук, с тем, «что Академия признала бы возможным со своей стороны оказать пособие г. Катанову». Катанов ответил письмом от 7 января 1891 г. из с. Бахты на границе Российской и Цинской империи, уведомляя, что указанная сумма им получена. Далее говорилось, что он рассчитывал добраться до Хами и Кашгара, как только придут средства, обещанные Министерством народного просвещения (л. 21). Аналогичный документ от 23 августа 1892 г. свидетельствовал о завершении поездки в Туркестан: Н. Ф. Катанов извещал Совет РГО о получении в Минусинске 350 рублей, ассигнованных Обществом (л. 24).

О переезде Н. Катанова в Казань свидетельствует краткое прошение в РГО от 22 января 1894 г. о присылке отдельных оттисков его материалов, опубликованных в «Известиях РГО» (л. 25). Часть этих отдельных оттисков сохранилась в НА РТ и Научной библиотеке Казанского университета. Ещё один примечательный документ (л. 26, 26 об) от 20 октября 1901 г. содержит прошение Н. Ф. Катанова в Совет РГО о предоставлении точных сведений об экспедиции в Сибирь и Туркестан вплоть до 9 ноября 1893 г. – времени зачисления исследователя в Казанский университет. Сведения были необходимы для включения в формуляр о продолжительности государственной службы (л. 26 об). В составе данного дела сохранился и черновик прошения Н. Ф. Катанова попечителю Казанского учебного округа от 18 июня 1902 г., который также касался включения периода от возвращения в Россию до зачисления на службу в Казани в служебный формуляр. Аргументацией было то, что по Уставу РГО

время, потраченное на составление отчётов, может быть зачтено как относящееся к государственной службе. Черновик написан чрезвычайно небрежным, почти нечитаемым почерком (л. 27 – 27 об).

Материалы дела №15 87-го разряда – это черновик письма-отчёта от 15 января 1893 г. о поездке в Семиреченскую область. Черновик карандашный на тёмной (вероятно, обёрточной) бумаге, но достаточно легко читаемый. Адресатом является А. В. Григорьев – секретарь РГО в 1883–1903 г. Письмо содержит хронологическое перечисление этапов путешествия, начиная с февраля 1891 г. до возвращения в Петербург 24 декабря 1892 г. Это письмо представляет существенный интерес для уточнения хронологии научного путешествия Н. Ф. Катанова.

Наконец, в 90-м разряде сохранилось письмо вице-председателю РГО от 3 ноября 1891 г., отправленного из Чугучака (Синьцзян). На первой странице содержится благодарность за присылку паспорта, дававшего ему возможность беспрепятственного передвижения по китайской территории. Почти детективная история с получением паспорта была описана в одной из последних статей А. Н. Хохлова (1929–2015) [Хохлов. 2013]. Основная часть письма посвящена разновидностям медных монет, обращавшихся на территории Китайского Туркестана. Позднее сведения, положенные в основу этого письма, были использованы в публикациях Н. Ф. Катанова на нумизматическую тему [Катанов. 1896. Вып. 6; Катанов. 1896. Вып. 4].

Выявленные в архиве РГО материалы по путешествию Н. Ф. Катанова в Южную Сибирь и Туркестан, безусловно, заслуживают немедленного опубликования. Они в ряде случаев позволяют уточнить ранее известные сведения, а также восполнить пробелы в напечатанном при жизни Николая Фёдоровича его документальном и научном наследии. Это особенно важно в условиях, когда отсутствует сколько-нибудь полное собрание трудов Н. Ф. Катанова, а его разнообразное наследие в ряде случаев не только не описано, но даже и не выявлено должным образом.

Список литературы:

- Катанов Н.Ф. Нумизматическая коллекция И. А. Износкова // ИОАИЭ. 1896. Т. XIII. Вып. 4. С. 290–315.
- Катанов Н.Ф. О двух кашгарских монетах // ИОАИЭ, 1896, т. XIII. Вып. 6. С. 528–529.
- Хохлов А. Н. Поездка Н.Ф. Катанова в Северо-Западный Китай в 1890–1892 гг. и его труды по исламоведению // Архив рукописей китаистики. Т. II / сост. А. И. Кобзев, отв. ред. А. Р. Вяткин. М.: Наука-Восточная литература, 2013. С. 327–355.



М. С. КАТАШЕВ

**К вопросу о состоянии лесного фонда
Алтайского горного округа на начальном
этапе реформирования производственно–
хозяйственного комплекса Кабинета
(80–е гг. XIX в.)**

Статья посвящена изучению использования лесных ресурсов Алтайского горного округа в 80-е годы XIX в. Показаны основные меры по улучшению хозяйствования в лесах Кабинета и усилению контроля за их использованием. Освещены последствия бесконтрольных рубок. Установлено, что экологический фактор сыграл немаловажную роль в реформировании лесной отрасли Алтайского горного округа.

M. S. KATASEV

**TO A QUESTION ON THE STATUS OF FOREST
RESOURCES OF THE ALTAI MINING DISTRICT IN THE
INITIAL STAGE OF THE REFORM OF THE PRODUCTION
COMPLEX OF THE CABINET (80–IES. IN THE
XIX.)**

The paper studies the use of forest resources of the Altai mining district in the 80-ies of the XIX century. Illustrates the main measures to improve the management in the forests of the Cabinet and the strengthening of the control over their use. Highlighted the consequences of uncontrolled felling. It was found that environmental factors played an important role in the reform of the forest sector of the Altai mining district.

Проблема использования природных ресурсов Сибири начала рассматриваться публицистами, общественными деятелями, учеными дореволюционной России в XIX в. Подчеркивая благотворную роль колонизации для Сибири и для населяющих ее коренных народов, авторы, тем не менее, выражали тревогу за будущее природных богатств Сибири. Побывав в Сибири, путешественники оставили свидетельства хищнического использования лесов на первых этапах колонизации. Причины этого негативного процесса, по мнению авторов, носили объективный характер и заключались, в первую очередь, в земельном просторе и в небольшой плотности населения. Указанные обстоятельства порождали в крестьянах наивную уверенность в неограниченности природных богатств края.

В советский период проблема лесопользования в Сибири и на Алтае не получила отдельного целостного изучения. Она рассматривалась большей частью как составная часть основных тем истории Сибири периода капитализма, которые имели фундаментальное значение. К ним, в первую очередь,

следует отнести: аграрное развитие; переселенческую политику; крестьянское природопользование и др. По указанным проблемам накоплен огромный пласт исторических работ, в ряде из которых затрагивалась тема лесопользования на Алтае.

В 1990-е гг. сибирские историки приступили к ее всестороннему изучению. В последние двадцать лет появились работы по истории лесного хозяйства. Рассматривались различные аспекты указанной темы: охрана леса [Тяпкин. 2005], управление и хозяйственная деятельность [Соболева, Разгон, 1997] и др. Обобщающим трудом по истории лесного хозяйства в Алтайском горном округе стала диссертация Е. А. Карпенко [Карпенко. 2013].

В данной статье предпринята попытка осветить экологический аспект эксплуатации лесных ресурсов на Алтае в начальный период реформирования производственно-хозяйственного комплекса Кабинета в 80-е гг. XIX в.

Промышленность округа долгое время была представлена единственной отраслью – горно-металлургическим производством. Лесная отрасль носила вспомогательный характер, как поставщик топлива на кабинетские сереброплавильные заводы. Приписанные к заводам близлежащие леса вырубались на топливо. Но уже с середины XIX в. горная промышленность потеряла былое значение вследствие падения мировых цен на серебро и истощения лесосырьевой базы заводов. В 1883 г. окружной лесничий отмечал противоречивая между горным и лесным ведомством, подчеркивая, что «лесничество заботятся о будущем, а горные инженеры – о настоящем», для которых главной целью являлась поставка дешевого горючего для горных заводов. Лесничество же настаивали на равномерном распределении рубок по всей эксплуатационной территории, а не только вблизи рудников.

Основными потребителями леса оставались горные заводы и население округа. Однако с течением времени преобладающее место в пользовании лесом перешло к крестьянам. В июле 1865 г. было разрешено переселение в округ, и Кабинет предпринимает меры по упорядочиванию пользования лесом на своих землях. Распоряжением от 31 августа 1867 г. крестьянам, водворенным на владельческих землях, разрешался бесплатный отпуск леса. На крестьян возлагались оброк в размере 6 рублей, повинности по опалке леса и по тушению пожаров (ГАКК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3993. Л. 2, 13).

С течением времени население в округе увеличивалось, возрастала и потребность в лесоматериалах. Переселенцы же, большей частью, водворялись в тех борах, которые «и так были истощены».

При этом наблюдалось истощение лесосырьевой базы заводов для обеспечения их топливом. Так, по признанию правления округа, до 1883 г.



на состояние лесов со стороны администрации округа «не обращалось никакого внимания, леса эксплуатировались без всякого ограничения и учета, вследствие чего «большая часть непроходимых боров была близка к полному уничтожению». Локтевский бор был «истреблен почти полностью, за исключением молодой поросли». Не в лучшем состоянии находились боры Барнаульский, Шульбинский, Сростинский, Змеиногорский. Между тем из-за истощения значительной территории лесного фонда, возможности удовлетворения крестьян лесоматериалами не превышали 10 % от потребности в лесе (ГАКК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 998. Л. 12, 19). При этом плотность населения непрерывно возрастала, а приостановить рост незаконных порубок не представлялось возможным ввиду малочисленности лесной стражи. В черневых лесах ее числилось незначительное количество, а в стойбищах коренного населения ее не существовало. Лесная стража охраняла только леса, которые традиционно являлись объектом эксплуатации, но и здесь обнаружить порубки было невозможно ввиду большой территории объезда.

Большую роль в сокращении лесопокрытых площадей играли пожары. Они наносили гораздо больше вреда, чем самовольные порубки. Причиной пожаров в большинстве случаев являлись весенние палы, пускаемые крестьянами для удобрения пашни. С ростом населения эта опасность была сведена к нулю ввиду уменьшения площади свободных земель, повышению контроля со стороны общины за лесами.

В 1883 г. окружной лесничий П. Фролов, указывая на тяжелое состояние лесов округа, предложил дополнить правила 1867 г. Уже в конце 1883 г. Главное управление округа приступило к сокращению бесплатного отпуска и определению нормы отпуска для расстроенных порубками боров. Были приняты меры административно-управленческого характера, направленные на улучшение охраны и использования лесов округа. В этом же 1883 г. была проведена административная реформа, в результате которой лесные округа ликвидировались, а вместо их вводились арендные районы и лесничества. Было организовано 9 лесничеств: Барнаульское, Томское, Салаирское, Змеиногорское, Локтевское, Павловское, Сузунское, Бийское и Обское и 12 подлесничеств. Позже количество увеличилось лесничеств за счет их дробления и уменьшения территории контроля. Было создано новое Кузнецкое лесничество, занимавшее территорию современных Хакасии и Шории.

В условиях истощения лесного фонда округа Кабинет предпринял ряд мер с целью сохранения лесов и упорядочения ведения лесного хозяйства в них. На состоявшемся в ноябре 1884 г. съезде лесных чинов округа Главный окружной лесничий

поставил ряд вопросов, имевших, по его мнению, первостепенное значение: улучшение работы лесоохраны; пересмотр норм бесплатного отпуска леса; усиление мер по тушению пожаров; устранение канцелярщины; устройство земельной аренды и т. д. При открытии заседания Главный окружной лесничий отметил «неотрадное положение», в котором леса округа оказались к 1884 г. (ГАКК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 998. Л. 1, 10). В ряду наиболее важных решений съезда принималась мера по ограничению отпуска леса из боров до меры «действительной потребности», определив норму отпуска по каждому бору, исходя из состояния лесов. Из истощенных боров предлагалось прекращение отпуска, предписывалось немедленно приступить к сохранению существующих лесов. Практика бесплатного отпуска леса называлась главной причиной истощения лесного фонда. Сокращалась норма выдачи лесоматериалов с 50 до 7 бревен, а в некоторых наиболее истощенных борах отпуск леса прекращался (обзор деятельности округа за пятилетие (1911-1915). Барнаул. 1916. с. 109).

Основным потребителем леса оставалось крестьянское население. В 1888 г. валовая продукция всего годового отпуска леса составляла: по заводам и рудникам 6%, бесплатный отпуск крестьянам – 70% всего объема отпущенного леса, а к 1892 г. доля отпуска леса крестьянам возросла до 90 % (ГАКК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3993. Л. 12).

Кабинет стоял перед необходимостью ограничения бесплатного отпуска леса и усиления контроля над его использованием со стороны населения. Так, платный отпуск леса с 1888 г. запрещалось производить в летний сезон, нормы отпуска определялись исходя из степени сохранности каждого бора. Например, для боров Касмалинского, Озерского, Барнаульского норма отпуска леса сокращалась до 4 бревен на двор (обзор деятельности округа за пятилетие (1911-1915). Барнаул, 1916. с. 109). В этом же 1888 г. вышло «Положение о сбережении лесов», в соответствии с которым увеличивались штаты лесной охраны, повышалось жалование – зарплата для лесников составила 60-120 руб., а для объездчиков – 120-240 руб. Одновременно вводился жесткий отбор при устройстве в лесную охрану (ГАКК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 998. Л. 14).

Предпринимались меры и по учету лесного фонда Алтайского округа. С 1885 по 1895 гг. велись лесоустроительные работы в степных борах. Однако лесоустройство было неэффективным ввиду несовершенства съемки и слабой квалификации участников экспедиций (ГАКК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3993. Лл. 36, 44).

Работа по тщательному лесоустройству лесов округа переносилась на будущее.

Итак, к 1880-м гг. Кабинет пришел к осознанию



необходимости упорядочения ведения лесного хозяйства на территории Алтайского горного округа. С 1883 г. предпринимались меры по улучшению лесоохранного дела: увеличение количества лесничеств; повышение жалования лесной страже и ужесточение набора; ограничение объемов бесплатного отпуска леса крестьянам; определение норм отпуска леса исходя из состояния лесного фонда территории и т. д. Данные меры были во многом мотивированы стремлением Кабинета в расширении источников доходов в условиях падения горного производства. Однако первые шаги Главного управления округа, направленные на улучшение лесного дела, были во многом обусловлены истощением лесного фонда и стремлением сохранить оставшиеся леса. В данном случае экологический фактор сыграл немаловажную роль в начале реформирования лесной отрасли Алтайского горного округа.

Список литературы:

Карпенко Е. А. История лесного хозяйства Алтайского (горного) округа в 1830 – начале 1917 г.: автореф. дис... канд. ист. наук. Барнаул, 2013. 24 с.

Разгон В. Н., Соболева Т. Н. Очерки истории ксабинетского хозяйства на Алтае. Вторая половина XVIII-первая половина XIX вв. Управление и обслуживание. Монография. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 1939. 258 с.

Тяпкин М. О. Охрана лесов Томской губернии во второй трети XIX – начале XX вв.: автореф. дис... канд. ист. наук. М., 2005. 24 с.

А. П. ШЕКШЕЕВ

Неизвестный сибирский Корнилов и его поход.

Эпизод Гражданской войны

Представленное здесь сообщение рассказывает об одном из героев и эпизоде вооруженной борьбы между крестьянскими повстанцами, возглавляемыми бывшими белыми офицерами, и советскими войсками на территории Енисейской и Томской губерний, состоявшейся в начале 1920-х гг. Устраняя политическую окраску и обобщая сказанное предшественниками, автор предлагает читателям познакомиться со всеми имеющимися версиями о прошлом облике Олиферова, а привлекая новые архивные документы, – и с более полным освещением его повстанческой деятельности.

V. P. SHEKSHEEV

Unknown Siberian Kornilov and his campaign.

The episode of the Civil war

The message tells about one of the characters and episodes of the armed struggle between the peasant

rebels, led by former white officers, and Soviet troops on the territory of the Yenisei and Tomsk provinces, held at the beginning of 1920-ies. Eliminating political overtones and summarizing the predecessors, the author offers the readers to get acquainted with all available versions of the past shape Olierova with the attraction of new archival documents with more complete coverage of his rebel activities.

Изучая или интересуясь историей Гражданской войны в России, нельзя не вспомнить генерала Лавра Георгиевича Корнилова, вышедшего с небольшим воинством в Ледяной поход, погибшего на Кубани и тем самым начавшего Белое движение. Между тем немногие знают, что в Сибири был человек схожей судьбы, но так и оставшийся почти безымянным...

Год 1920-й для Енисейской губернии оказался неурожайным. Между тем Сибревком во исполнение постановления Совнаркома «Об изъятии хлебных излишков в Сибири» 20 июля принял декрет, которым обязал крестьян приступить к обмолоту и сдаче имеющегося хлеба. Через месяц началась развёрстка по заготовке хлеба, мяса и др. продуктов. Следом, в сентябре того же года, была объявлена мобилизация в армию призывников 1899 - 1900 гг. рождения и бывших унтер-офицеров, лишавшая крестьянские хозяйства основной рабочей силы.

Селения, расположенные по тракту севернее губернского города, на енисейском левобережье Красноярского уезда и разорённые проходившими частями Красной армии, ответили скрытым волнением и недовольством, переросшим в середине октября в восстание. Ночью 11-13 октября унтер-офицеры в прошлом и призывники с. Минино, милиционеры и служащие Шерчульского волостного исполкома скрылись в тайге, а за ними от мобилизации отказались крестьяне Зелеевской, Сухобузимской, Погорельской и Шилинской волостей. 11 октября недовольные агитацией, проведенной представителем Красноярского гарнизонного политотдела, мобилизованные скрылись из с. Зелеево. 12 октября к восставшим примкнули мобилизованные жители д. Ивановки, находившиеся под руководством бывшего колчаковского милиционера Плахонина. Силы повстанцев, сосредоточенные в районе Зелеево и Минино, насчитывали 500 человек при семи пулеметах. Одновременно крестьяне решили не выполнять подводную повинность по доставке дров на Знаменский стекольный завод и почти по всему уезду прекратили ссыпку хлеба и вывоз в город фуража [Шишкин. 1997. С. 506, 520-521].

Иные мотивы возникновения восстания были представлены советским краеведом, который объявил его «родоначальницей» офицерскую «бан-



ду», пришедшую в район с. Зелеево и Минино из Ачинского уезда. Скрываясь в тайге, её члены будто бы осуществляли агитационную работу среди крестьян, подлежащих призыву в Красную армию. В результате около 150 человек, которым был обещан «переворот», ушли в «банду» [Бугаев. 1993. С. 323-325].

Согласно постановления экстренного заседания президиума Енисейского губкома РКП(б) от 14 октября 1920 г. в наиболее сопротивлявшуюся мобилизации Зелеевскую волость был послан усиленный отряд, который повстанцы во главе с неким Белоноговым встретили стрельбой. Однако они не смогли захватить с. Зелеево и, увлекая за собой мобилизованных др. волостей, отошли в д. Глядень и Никольская, а затем скрылись в тайге. Повстанцы, сбежавшие из деревень Сухобузимской, Погорельской, Михайловской, Шилинской, Зелеевской, Мининской и Шерчульской волостей, Красноярского военного городка, выдвигали лозунги «Советы без коммунистов», «Созыв Учредительного собрания» и «Восстановление монархии». Нападая на селения, они подвергали погрому советские учреждения и преследованию их служащих. Так, ими был совершен налёт с захватом деревень Покровская, Тыжновская, сел Погорельское и Шерчуль. Вскоре повстанцы присоединились к образовавшейся под влиянием дискриминационных мер Советской власти «белой банде» некоего «полковника», якобы существовавшей с мая 1920 г. в составе около 20 бывших офицеров.

Для наведения порядка в Мининской, Погорельской и Шерчульской волостях власти приступили к описи и конфискации имущества у дезертиров, из Красноярска были посланы отряды милиционеров и красноармейцев под командованием комбрига К. В. Гайдуля, которые сразу же вступили в бой с беглецами-дезертирами. Но отряд, высланный для ликвидации 300 «бандитов», появившихся 16 октября в д. Никольская Погорельской волости, потерпел поражение. Утром 22 октября в бою у с. Михайловского повстанцы потеряли 20 человек убитыми, но красноармейцы из-за своей малочисленности были вынуждены отступить (ГА РФ. Ф. Р. – 393. Оп. 23. Д. 34. Л. 129).

Между тем местные власти не допустили захвата мятежниками Знаменского завода, что позволило бы им перекрыть железнодорожную ветку Красноярск-Ачинск. Не пробившись к железной дороге, противник после короткого боя отступил в тайгу и сосредоточился в районе деревень Петропавловская и Михайловская. 23 октября он выделил отряд для окружения правительственных войск с востока, что заставило их отойти на исходные позиции. 25 октября зелеевские повстанцы были окружены частями милиции и 68-й бригады ВНУС. Однако «ликвидация белобанд в районе Знаменского», по

мнению начальника оперативного управления войск ВНУС Восточно-Сибирского округа Таланкина, «проходила весьма unsuccessfully».

Потеряв убитым своего вожака, в прошлом корнета и мининского милиционера Жукова, повстанцы объединились под командованием бывшего подполковника или полковника Олиферова, сумевшего организовать их в сильный отряд. Конные и пешие повстанцы были вооружены винтовками, наганами и шашками, одеты не по форме, но соответственно со временем, имели обоз, канцелярию с пишущей машинкой, швальную мастерскую, врача и двух медицинских сестер, а командовали ими бывшие офицеры. Оценивая ситуацию, тот же Таланкин в приказе на имя комбрига-68 ВНУС предвидел, что «противник, если не займет завод, соединится с бандами в Ачинском уезде» [Шишкин, 1997. С. 510, 515-516; Шекшеев. 2006а. С. 77; Мармышев, Елисеенко, 2008. С. 309-310].

Известие о новом вожаке повстанцев поступило к противнику лишь в начале декабря 1919 г., а сведения о нем и его прошлом и по сей день остаются крайне незначительными. В информационно-разведывательной сводке штаба войск ВНУС Сибири за ноябрь 1919 г., опубликованной новосибирским историком, сообщалось, что повстанцами командует подполковник [А. Р.] Олифер[ов] [Шишкин. 1997. С. 522]. Другой сибирский исследователь, обнаружив Олиферова в списке офицеров Мариинского гарнизона, опубликовал, что его звали Игнатием Николаевичем, родился он примерно в 1894 г., окончил в 1916 г. Александровское военное училище и в следующем году был произведен в поручики. После антибольшевистского переворота 1918 г. и затем он служил штабс-капитаном, командиром роты, батальона, помощником командира и временно командующим 6-м Мариинским стрелковым полком. Приказом А. В. Колчака от 10 сентября 1919 г. награжден орденом Св. Владимира IV степени с мечами и бантом [Симонов. 2010. С. 480-481].

Наконец, красноярские краеведы, ознакомившись со списком офицеров Русской императорской армии, обнаружили в нем Александра Доримедонтовича Олиферова, уроженца Малороссии, происходившего из офицерской семьи и в 1909-1916 гг. служившего поручиком и ротмистром в 17-м уланском Новомиргородском полку. С августа 1918 г. он уже был капитаном 6-го Мариинского полка 2-й Сибирской стрелковой дивизии 1-го Средне-Сибирского армейского корпуса Сибирской армии. В апреле 1919 г. Олиферов в звании подполковника принял на себя командование этим же полком, который прекратил существование в декабре того же года в боях с красными при переходе от Мариинска к Ачинску [Елисеенко, Мармышев. 2010. С. 147].

Под командованием этого опытного в боевом



отношении офицера зелеевские повстанцы разделились на два отряда и вырвались из окружения. Один из них, насчитывая 200 человек, во главе с Олиферовым пошел из Михайловской волости на д. Гоголь Ачинского уезда, расположенную вблизи переселенческого тракта, и железнодорожную станцию Козулька, а другой, примерно такой же численности, – на с. Межево Красноярского уезда. 29 октября повстанцы, столкнувшись с советскими войсками и потеряв 27 человек пленными, несколькими отрядами устремились в соседний уезд, где полыхало такое же крестьянское восстание. Осуществляя разведку, 14 работников уездного военкомата в ночь на 1 ноября в районе д. Мостовой, что в 50 верстах (верста = 1066 м) от Знаменского завода, попали в засаду (ГА РФ. Ф. Р. – 393. Оп. 23. Д. 34. Л. 129). К 5 ноября повстанцы сконцентрировались в районе д. Михайловский Погост и д. Соснова, т.е. в 100 верстах от г. Ачинска, где на митингах призывали население постоять «за народ и партизан, поддерживавших крестьянские интересы». Следом за ними шли советские войска. Отбиваясь от них, отряд Олиферова двинулся на север, в Енисейский уезд и тем самым начал свой знаменитый рейд [Бугаев. 1993. С. 326; Шишкин. 1997. С. 521].

Описанию этого похода посвящено уже немалое количество публикаций. В советское время, например, в Хакасии к 40- и 50-летию Октябрьской революции были опубликованы воспоминания участников Гражданской войны, которые традиционно рассказывали о силе и жестокости «белых бандитов» и, напротив, о героизме и жертвенности их победителей, которые, разгромив олиферовцев, отыскивали самого их вожака, оказывается, спрятавшимся на квартире местного кулака и доставили в Минусинск [Воспоминания... 1957. С. 73, 77-79, 81-83; За власть советов... 1968. С. 104-106]. В том же духе были написаны тогда и позднее фрагменты книг [Кадейкин. 1959. С. 27-42; Абраменко. 1973. С. 233, 235-238] и газетные статьи [Береснев. 1967. 3 июня; Береснева, 1967. 3 августа. Бальчунас. 1967. 17 августа; Лапкин. 1985. 10 ноября; Горелов. 1986. 22 апреля] западносибирских авторов, в очередной раз объявивших об окончательной ликвидации «банды» Олиферова, теперь уже на территории Кузбасса.

Содержательным фактическим материалом отличались публикации, созданные в 1990-е гг. Но они, ограниченные территориями Енисейской и Томской губерний, не были в состоянии показать данное явление в целом и по-прежнему представляли олиферовцев остатками Белого движения [Бугаев. 1993. С. 326, 328; с. 268-270; Горелов. 1999. С. 152-155]. Сообщения же автора были столь небольшими, что не исчерпали данной темы [Шекшеев. 2006б. С. 447; Шекшеев. 2014. С. 595]. Серьезную основу для исследования истории

Зелеевского восстания составила документальная публикация В. И. Шишкина [Шишкин. 1997. С. 506-522], а наиболее полное на сегодня освещение олиферовского похода было осуществлено А. В. Мармышевым и А. Г. Елисеенко [Елисеенко, Мармышев. 2010. С. 147-151]. Правда, труд последних авторов трудно признать научным, ибо он не содержит выявления степени изученности этой темы предшественниками, а некоторые опубликованные факты, которые они, якобы, обнаружили в архиве, давно известны историкам.

Вместе с тем обнаружение новых архивных материалов, идеализация и представление нашими современниками повстанцев чуть ли не «белыми» воинами, сплошь монархистами и даже хранителями колчаковского золота, героями всяческих выдумок, а самого вожака – «самым крупным белым атаманом» на Енисее [Савченко. 2011. С. 303] – заставляют еще раз и более пристально обратиться к этому аспекту.

Теснимый советскими войсками, авангард повстанцев показался в районе д. Малая Кеть и с. Алтатское Енисейского уезда и, арестовав совет, направился в волостное село Бельское. 5 ноября, разбив красную разведку, повстанцы заняли это селение, но при подходе отряда енисейских милиционеров под командованием Рожина ушли в с. Пировское, где от них откололся отряд белоярских казаков, но присоединились др. отряды мятежников. 11 ноября с появлением отряда Гайдуля повстанцы, активно маневрируя на лыжах, ушли на д. Воряково (так в тексте, правильно – д. Вараковская на р. Кемь). Догнавшие их, красноармейцы и милиционеры были окружены и разбиты. За ночь они потеряли 45 человек убитыми, сам Гайдуль получил 12 ранений. Красных спас отряд М. Попова численностью в 200 человек, подошедший утром. Олиферов отошел, оставив, по воспоминаниям очевидца, несколько трупов с «колчаковскими погонами», 13 повешенных партийных работников и раненых красноармейцев [Бугаев. 1993. С. 327; Елисеенко, Мармышев. 2010. С. 148].

Появление повстанцев в Енисейском уезде и, в частности в д. Тихонова, расположенной на Старо-Ачинском тракте, создавало угрозу уездному городу, власти которого спешно стали готовиться к обороне. Отсюда они могли прорваться и в Канский уезд на помощь голопуповским мятежникам. Последнее считалось настолько реальным, что командующий войсками ВНУС Восточно-Сибирского военного округа М. Ф. Барандохин 14 ноября 1920 г. издал приказ, которым ошибочно сосредотачивал основные свои силы на канском направлении. Для руководства действиями отрядов по разгрому «банды» Олиферова и организации обороны г. Енисейска из г. Канска в с. Казачинское выехал комбриг А. С. Бойцов, назначенный начальником



Енисейского боевого участка. Прежде всего им предпринимались меры, чтобы не пропустить мятежников в восточном направлении. От границы с Томской губернией в район нахождения «банды» выходил лишь отряд Ф. Н. Машковцева.

С северо-востока на олиферовцев наступали отряды бывших партизанских командиров Ф. Я. Бабкина и С. И. Накладова. Отряд Машковцева прибыл в с. Пировское и оттуда продвинулся на р. Большая Кеть, тесня олиферовцев в северном направлении. Пытаясь преградить им путь на север, Бойцов выдвинул отряд в д. Бушуй. 13 ноября повстанцы, стараясь уйти от преследования, вышли на д. Вагина Казачинской волости, где ускользнули из-под удара красных и скрылись в Тарховской тайге. 13 или 14 ноября они оказались в д. Тархова на р. Большая Кеть, что находилась в 72 верстах западнее г. Енисейска [Бугаев. 1993. С. 328; Елисеенко, Марченко. 2010. С. 148].

В действительности, как справедливо резюмировал новосибирский историк, к тому времени определился прямо противоположный вектор движения мятежников – на северо-запад, в Нарымский край Томской губернии, где они намеревались передохнуть, пополнившись по пути местным восставшим крестьянством. Ошибка советского командования спасла на некоторое время повстанцев от преследования и способствовала неожиданному для местного руководства вторжению их в соседний регион [Шишкин. 1997. С. 519].

Воспользовавшись тем, что болотистая местность не позволяла красным отрядам вести активный поиск, повстанцы, мобилизовав у крестьян д. Тархова 90 подвод и реквизировав топоры и пилы, прошли 15 ноября находившееся на р. Кети с. Маковское Яланской волости, где расстреляли захваченных сторонников Советской власти. Здесь они забрали лошадей, хлеб и одежду (ГАКК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 82. Л. 6). 16 ноября они направились на запад, в д. Ворожейку. Здесь Олиферов оставил в местной церкви письмо, призывавшее красноармейцев «бросить воевать против своих же русских и пожалеть истерзанную Родину».

К этому времени советское командование уже осознало свою ошибку и поняло намерение Олиферова. Перегруппировав имеющиеся войска, красные вновь пустились в погоню за повстанческим отрядом. С уходом мятежников из с. Маковского они расстреляли местных священнослужителей, чьи тела жители тайно похоронили на погосте. 17 ноября повстанцы покинули Ворожейку и, согласно одной из версий, по льду р. Кети двинулись в сторону Томской губернии. В д. Лосиноборская они столкнулись с небольшим отрядом местных красных. Разгромив его, Олиферов узнал от пленных, что по дороге на Томск сосредоточены крупные силы противника [Елисеенко, Марченко. 2010. С. 149].

По данным же, которые приводятся в книге одного из советских историков, отряд Олиферова дошел до с. Максимоярского Томской губернии, открывавшего путь в Нарым. Оттуда он, захватив до 800 пудов продуктов и лошадей, вернулся на территорию Енисейской губернии. Его командир якобы сделал маневр, еще раз обманувший красных, – увел свои силы через тайгу еще далее на север. Скрывая следы своего передвижения, повстанцы вышли на р. Кас в созданный когда-то старообрядцами поселок, названный Александровским Шлюзом и стоявший на Обь-Енисейском канале, который, соединив реки Обского и Енисейского речных бассейнов, к тому времени оказался заброшенным. Обнаруженные здесь советские служащие были повстанцами расстреляны.

Объявив, что «банда» Олиферова пришла в Енисейскую губернию из Монголии и имеет связь со штабом в Харбине, томские власти с разведывательными целями выделили отряд из 353-го отдельного батальона губернской чеки и 63-го кавалерийского эскадрона 31-й бригады под командованием Муржина. Прибыв в с. Максимоярское, тот установил, что 3 декабря «банда» Олиферова, изъязвив 300 пудов хлеба и мобилизовав возчиков, вновь ушла на Новый Стан. Из Томска сюда же был послан отряд коммунистического полка и 54 члена местных комячеек. Предпринятое 8 декабря новое наступление повстанцев на с. Максимоярское оказалось неудачным, они были вынуждены отступить. 1 января 1921 г. отряд Муржина, состоявший из 240 бойцов при трех пулеметах, пошел на Новый Стан, но «банду» здесь уже не обнаружил [Абраменко. 1973. С. 233].

Еще находясь в д. Тихонова, отряд Олиферова, по данным советских разведчиков, опросивших нанятых ею подводчиков, состоял из 250-300 бойцов, в т.ч. 50 кавалеристов, организованных в две роты четырех взводного состава и вооруженных трехлинейными винтовками с 30-100 патронами на каждую, а также двумя ручными и станковыми пулеметами. Следом за нею двигался обоз в 150-180 подвод, из которых 10 – были загружены мясом и 12 – медом. У повстанцев имелся запас лыж и теплых вещей.

Нахождение в глухих местах на Обь-Енисейском канале было использовано Олиферовым для реорганизации своих сил. К январю 1921 г. 600-700 штыков и сабель были сведены в две «офицерские» роты и два «казачьих» эскадрона, комендантскую и хозяйственную команды. Объединенные в воинскую часть, названную «Партизанский отряд имени Великого князя Михаила Александровича», они находились под командованием штаба и 30 бывших офицеров. Начальником штаба стал в прошлом поручик Кротов (Кретов – ?), служивший комендантом или даже полковым командиром и де-



зертировавший из 4-го запасного или Енисейского коммунистического полка, его ближайшими помощниками являлись штабс-капитан Покровский и поручик Бутузов, некоторое время служившие на железной дороге и в советской милиции. Особой заботой их было пополнение обоза и налаживание работы санитарной части, в составе которых находились лекарь, священник и три-четыре медсестры. Лица, больные, раненые или упавшие духом, были пристроены на поселение в соседние деревни. Согласно некоторым сведениям, в отряде имелось и знамя с надписью «С нами Бог и Михаил II», было распространено ношение погон с чинопочтением, а папахи повстанцев украшали черно-белые ленты [Шишкин, 1997. С. 519-520; Елисеенко, Мармышев. 2010. С. 148-149].

Можно согласиться с современными авторами, которые, исходя из распространения в отряде признаков российского самодержавия, называли Олиферова убежденным монархистом [Елисеенко, Марченко. 2010. С. 148]. Вероятно, так оно и было: унтер-офицеры и рядовые крестьяне, бывшие под его командованием, охотно следовали своему авторитетному и опытному командиру, насыщавшему их повседневность соответствующей и симпатичной им атрибутикой, напоминавшей о существовавших когда-то относительном порядке и стабильности. Однако свидетельств о политическом облике Олиферова пока не обнаружено. Присущая же выполнявшему роль военспецов белому офицерству разная политическая ориентация, отсутствие доминирования монархических настроений в крестьянском мировоззрении и присутствие монархической идеи в других повстанческих отрядах заставляют усомниться в духовном перевоплощении повстанцев, отстаивающих вольную и безвластную жизнь. Скорее всего, их новый облик был рассчитан на повышение авторитета среди населения, привлечение сторонников и, следовательно, усиление боеспособности.

В январе 1921 г. действовавшая в Енисейском районе разведка 26-й стрелковой дивизии выяснила, что олиферовцы якобы двинулись на север, в с. Дубченское (Вороговское) и далее – на Туруханск. Но дезинформировавший её проводник – «тунгус» вскоре сбежал в «банду», а побывавшие на Новом Стане и вернувшиеся разведчики сообщили командованию о том, что отдохнувшие повстанцы давно уже выступили в сторону Томской губернии. Находясь на Обь-Енисейском канале, они разжились продовольствием, которое обнаружили на одной из барж, и, уходя, сожгли баркас, забрали у рабочих продукты, в администрации – пароходные печати и увели с собой пятерых человек (ГА НО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 11. Л. 83; ГА КК. Ф. Р. – 49. Оп. 2 с. Д. 2. Л. 38).

Внезапно совершив рейд в южном направлении, повстанческие силы, прорвались на территорию

Мариинского уезда и 16 января перешли железную дорогу в 17-18 верстах от ст. Бериккульская и в 50-80 – северо-западнее г. Мариинска. Попав в густонаселенную местность, они быстро двигались по ней, уничтожая сторонников Советской власти. В селениях Тюменевской волости повстанцы разгромили коммуны «Надежда» и небольшой продотряд, а в с. Тундинском Летяжской волости – вырезали весь большевистский актив и продовольственных заготовителей. Находясь в с. Колеул одноименной волости, один из отрядов арестовал 8-10 членов коммуны «Новый мир». Доставленные в с. Малая Песчанка Мало-Песчанской волости, они вместе со своим председателем Н. М. Авсиевичем были убиты. Всего в Мариинском уезде было ликвидировано 104 члена коммунистических ячеек, советских служащих, милиционеров и бойцов продотрядов, в Щегловском позднее – около 60 [Известия. 1920. 11 января; Абраменко. 1973. С. 236].

С прорывом отряда Олиферова в г. Мариинске началось, согласно воспоминаниям советского функционера, «страшное смятение». В отсутствие войск регулярной Красной армии под ружье ставили всех – чоновцев, коммунистов, милицию и даже тюремную охрану. Против повстанцев были брошены отряды ЧОН Анжеро-Судженских копей, Щегловского уезда. Следом за «бандой» в сторону Мариинска был перекинут отряд Муржина, сюда же из восточной части уезда направлялись заставы Тюхтетской и Тутальско-Чулымской волостей, из г. Новониколаевска – отряд 46-го стрелкового полка численностью в 320 красноармейцев. Сосредоточенные на подступах к с. Малая Песчанка, они находились под общим командованием командира 383-го отдельного стрелкового батальона Китвитенко [Абраменко, 1973. С. 236; Елисеенко, Мармышев. 2010. С. 149].

Ситуация осложнялась переформированием 81-й бригады, оживлением антибольшевистского подполья и недовольного подразверсткой местного крестьянства. В некоторых селениях жители предоставляли повстанцам подводы и продовольствие. Поэтому приказом командующего вооруженными силами Томской губернии комбрига И. Г. Макаренко от 22 января 1921 г. указывалось, соответственно с постановлением губернского исполкома, выкачать разверстку до 1 февраля, взыскивая её в селениях, где прошла «банда», в двойном размере (ГА ТО. Ф. Р. – 580. Оп. 1. Д. 2. Л. 89).

Попытка советских войск окружить повстанцев в районе с. Колыон – Малая Песчанка Мариинского уезда оказалась неудачной. 17 января олиферовцы имели столкновение с продовольственным отрядом из 81-й бригады в с. Малая Песчанка. В боях, длившихся до 25 января, красные были отброшены. К этому времени отряды ЧОН и охранные войска



ВЧК пополнились подразделением лыжников и сводным коммунистическим отрядом под командованием бывшего партизанского вожака В. П. Шевелева-Лубкова и составили 900-1000 бойцов при 10 пулеметах. Вырвавшись из очередной ловушки, организованной подошедшими силами красных в с. Банново и Крапивинское Щегловского уезда, повстанцы откатились в районе д. Змеинка Крапивинской волости к р. Томи. Но переправиться через неё они не смогли и после боя ушли в юго-западном направлении [Абраменко. 1973. С. 237; Елисеенко, Марченко. 2010. С. 149].

Рассчитывая на поддержку населения, Олиферов 27 января распространил воззвание: «Граждане, разве вас не мучает совесть воевать с нами, восставшими крестьянами, разве вы не видите, что сделалось с Сибирью. Я с радостью встретил бы вас и принял в свой отряд. Я иду против жидов и коммунистов. Есть у меня в отряде и бывшие партизаны, больше писать не буду, ибо не знаю у вас настроение. Я не трогаю тех, кто даже сочувственно относится к нам» (ГА ТО. Ф. Р. – 580. Оп. 1. Д. 3. Л. 82. Орфография подлинника сохранена).

Перейдя вновь линию Транссиба, олиферовцы вышли к д. Комиссаровка в 30 верстах южнее Мариинска. Осуществляя разведку, для которой использовались удостоверения волисполкомов и бланки одного из томских учреждений, а для передвижения даже олени [Елисеенко, Мармышев. 2010. С. 149-150], повстанцы продвинулись на запад до пристанционного поселка Ижморского Почитанской волости, где 27 января, согласно советской разведывательной сводке, разделились: часть их пошла на Кузнецк и Шадринск, а около полторы тысячи, преследуемые частями 83-й бригады, – повернули в юго-восточном направлении (ГА НО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 17. Л. 123).

В свою очередь, командующий вооружёнными силами Томской губернии в приказе от 29 января, объясняя неэффективность действий своих войск, признавался, что повстанческие силы представляли «спаянную, дисциплинированную боевую единицу» (ГА ТО. Ф. Р. – 580. Оп. 1. Д. 1. Л. 9). В то же время он обязал военкоматы, милицию, продовольственные отряды и воинские подразделения принимать решительные меры, вплоть до расстрела, по отношению к одиночным «бандитам», которые рассеялись по деревням и агитировали крестьян к антисоветским выступлениям [Абраменко. 1973. С. 237].

Потеряв до 20 человек убитыми и ранеными и пробившись в мариинскую тайгу, повстанцы по заснеженной и заросшей дороге, которую чистили мобилизованные лесорубы и добровольцы из местных крестьян, коротким путем по заброшенной тропе, указанной лесничим, прошли к руднику «Центральный», что находился в 25 верстах

от с. Тисуль. В ночь на 28 января они внезапно атаковали окопавшихся там милиционеров под командованием Константиновича. Находившийся здесь же батальон ЧОН Сапожникова в уличных схватках понес большие потери, сам он получил ранение в ногу. После пятичасового боя красные были вынуждены оставить поселок. Общие потери их составили от 100 до 200 (ГА НО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 11. Л. 71; ГА КК. Ф. Р. – 49. Оп. 2 с. Д. 2. Л. 38) человек убитыми и ранеными, у повстанцев – 150, раненым оказался и Олиферов. На следующий день около 70 пленных, в т. ч. и Константинович, были расстреляны [Абраменко. 1973. С. 237; Горелов. 1986. 22 апреля].

Под воздействием неудачных действий командование вооруженными силами Томской губернии срочно укрепило руководящий состав отрядов, пополнило их свежими силами и провело реорганизацию частей. Для ликвидации повстанцев, которые составляли еще сильного противника численностью около 400 бойцов, были созданы две группы войск. Из коммунистических частей, в частности пополненного отряда Сапожникова, сформировалась Южная группа войск в составе 450 штыков при трех пулеметах во главе с Шевелевым-Лубковым. Северную группу составляли 400 бойцов при двух пулеметах, находившихся под командованием Дусье. Общее командование ими было возложено на командира 257-го полка 86-й бригады Неборака.

31 января войска Южной группы начали наступление на рудничный поселок, по ходу которого к ним подтянулись заставы с. Козеюль и Чумай с задачей отрезать пути отхода повстанцев на северо-запад. Бои за рудник «Центральный» длились двое суток. Наступление отряда Сапожникова на главном направлении привело к окружению банды. Избегая полного уничтожения, олиферовцы стали отступать по таежному бездорожью в верховья р. Кии.

Судя по одному из документов, к этому времени «банда» была еще «крепкой, дисциплинированной боевой единицей» и, насчитывая до 400 человек, занималась протаптыванием дороги на п. Дмитриевский. Южная группа советских войск в погоне за нею свернула южнее рудника «Центральный» и заняла позиции в п. Натальевском и Таловке. Коммунистический батальон, созданный из бывших партизан с. Шарыпово, Парная и Чебаки Ачинского уезда во главе Д. П. Мешковым, А. Е. Ковригиным и под общим руководством М. Х. Перевалова и подчиненный мариинскому командованию, выступил с востока, от с. Тамбарского.

2 февраля повстанцы были настигнуты чоновцами. В завязавшемся коротком бою «банда» потеряла 30 человек убитыми и 50 ранеными. Бросив обоз в 90 лошадей и 48 винтовок, она отступила к Татьянинскому прииску, где столкнулись



с войсками Северной группы. Схватки с «бандой», окруженной с юга, востока и севера, продолжались трое суток. В бою 5 февраля 1921 г., по одним данным, «банда» перестала существовать [Абраменко. 1973. С. 238; Бугаев. 1993. С. 334-335], а по другим – красные были опрокинуты и повстанцам вновь удалось вырваться из окружения [Бугаев. 1993. С. 335; Елисеенко, Мармышев. 2010. с. 150].

Согласно одной из публикаций советского времени, остатки «банды» численностью в 150 человек на лыжах «разбежались» по мариинской тайге и вышли к д. Яковлева Тисульской волости, где 7 февраля еще раз были настигнуты отрядами Кит-вигенко и Теплова. Здесь они в двадцатичасовом бою были «окончательно добиты» и оставили 98 трупов. Под покровом ночи спаслось лишь более 100 израненных «бандитов», которых мариинские чоновцы из-за глубокого снега не смогли преследовать [Абраменко, 1973. С. 238].

Между тем, судя по фактам, изложенным и документально подтвержденным автором в другой книге, передвигавшиеся пешком, но вышедшие с глубокого снега повстанцы в 4-5 верстах юго-западнее д. Яковлева были остановлены перестрелкой и свернули на бездорожье, направляясь к с. Сорокино, Едет и Линево Ачинского уезда. Еще когда повстанцы находились в Мариинском уезде, против них в срочном порядке были собраны две роты милиционеров, рота коммунистического батальона, кавалерийско-пулеметный взвод и эскадрон из 100 сабель, вероятно, одной из частей ВНУС под общим командованием начальника Ачинской уездной милиции П. Е. Пруцкого. 11 февраля в районе селений Кидат и Береш состоялся бой с отрядом из 90 повстанцев, которые потеряли 30, а красные – 10 милиционеров убитыми и ранеными (ГА КК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 5). Утром 12 февраля «банда», разжившись лошадьми в д. Талкина, двинулась к с. Линево, где встреченная огнем противника снова потеряла до 30 человек убитыми. В районе заимки Пичугина повстанцы еще раз столкнулись с красными. На этот раз потери их составили 50 человек убитыми и 60 – пленными (ГА КК. Ф. 448. Оп. 2. Д. 256 д. Л. 27-29.).

Однако утром 13 февраля около 200 повстанцев заняли с. Сорокино Шарыповской волости. Окруженные наступающими советскими войсками, они в ночь на 14 февраля, оставив до 20 человек убитыми, вырвались с помощью местного крестьянина по одному из логов из села [Бугаев. 1993. С. 337-338].

Сражаясь с олиферовцами, коммунисты, милиционеры и красноармейцы на 13 февраля 1921 г. потеряли, вероятно, по заниженной оценке, 59 человек убитыми, 80 – ранеными, 8 – обмороженными и более 30 – пропавшими без вести. Потери повстанцев составляли 250-300 лиц убитыми, 73 –

ранеными и 350-400 – пленными. Красными были взяты пять пулеметов и 289 винтовок (Из истории земли Томской. 1917 – 1921. Народ и власть: Сб. док-в и мат-в. – Томск, 1997. С. 268) [Абраменко. 1973. С. 238].

На лошадях, захваченных в пути и покрытых вместо седел овечьими шкурами, повстанцы численностью от 110 до 200 человек при пулемете Шоша и под командованием вторично раненого Олиферова группами уходили от преследования в сторону Минусинского уезда, намереваясь скрыться в Урянхае и Монголии. 18 февраля «банду» обнаружили в семи верстах от д. Парной и на р. Чёрный Июс, где она, находясь на Некрасовском зимовье, изрубила 10 крестьян и захватила лошадей и седла. 19 февраля беглецы прошли мимо с. Шарыпова, где ранее для устрашения населения бывшими партизанами было устроено массовое удушение жителей, направляясь к с. Божьему Озеру, улусам Янгулов и Топанов и далее – к с. Покровскому или Чебаки. В Агаскыре на р. Печище они встретили разведку другой «банды», которая насчитывала 75 человек, но не соединились с нею. При прохождении олиферовцев через Саралу или Нижне-Саралинский улус погиб старший милиционер Токарев. По воспоминаниям же очевидца, в селении были захвачены 9-10 чебаковских коммунистов и местных активистов, которых ухаживавшая в спешке «банда» изрубила. В тот же день повстанцы появились на курорте «Озеро Шира». Объяснив населению, что являются «крестьянами из отряда им. Великого князя Михаила Александровича» и арестовав обслуживающий персонал, они изъяли деньги, медикаменты, разграбили товарно-продуктовую лавку, цейхгауз военного госпиталя, забрали лошадей и в качестве подвозчиков привлекли местных крестьян и инородцев (ГА НО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 11. Л. 100; Д. 17. Л. 123, 424; ГА КК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 8; Ф. Р. – 49. Оп. 2 с. Д. 2. Л. 39; Д. 38. Л. 40) [Воспоминания. 1957. С. 82; Бугаев. 1993. С. 339-341].

«Банду» преследовала рота коммунистического батальона А. Е. Ковригина из 80 штыков, занявшая с. Чебаки и Форпост. С юга подходили части базировавшейся в Минусинске 64-й бригады ВОХР, коммунистические, милицейские и особого назначения отряды. 22 февраля на соединение с ними из с. Абаканского выступила 6-я рота 192-го полка и с заданием объединить имеющиеся силы выехал помощник командира полка Лебедев (ГА НО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 11. Л. 100).

Направляясь далее в южном направлении, повстанцы 21 февраля в районе с. Сон попали под огонь милиционеров, находившихся под командованием начальника 10-го района Минусинской уездной милиции П. Г. Конопелько и членов коммунистической ячейки с. Абаканского. В начав-



шейся перестрелке Олиферов был убит. Вот как об этом вспоминал сам Конопелько: «В Усть-Абакане, где мы располагались была поднята тревога... Я как начальник милиции командовал отрядом, в котором набралось около пятидесяти человек. Мы выехали в район нахождения банды... На рассвете банда подошла к Сону, рассыпалась в цепь и стала окружать село... Началась перестрелка, с каждой минутой усиливавшаяся. Мой малочисленный отряд стеной стоял на пути врага. Командование противника, видимо, было обеспокоено. Два всадника выскочили на сопку, очевидно, чтобы осмотреться. Я приказал открыть по ним огонь. Один из них свалился с лошади. Как мы потом узнали, это был Олиферов. Наша пуля сразила его насмерть... Бандиты бросились к своему атаману. Взяв его, они быстро удалились в западном направлении. Я со своим небольшим отрядом не мог организовать преследования... Узнав, что в селе Сон нас нет, бандиты пришли туда и похоронили Олиферова в церковной ограде, после чего двинулись к Уйбату и далее на Аскиз» [Бугаев. 1993. С. 344]. Затем труп Олиферова якобы для опознания был красными выкопан и доставлен в с. Абаканское (ГА КК. Ф. Р. – 49. Оп. 2 с. Д. 38. Л. 44).

Преследуемые красноармейцами повстанцы под командованием поручика Ерофеева прошли улусы Сайгачи, Черновский и Чарков и 26 февраля оказались на территории Аскизского общества. Здесь они захватили 11 красноармейцев из продотряда уполномоченного и питерского рабочего Алексева. Сам он с 7 бойцами прорвался в Аскиз, но оставшиеся двое красноармейцев были зарублены и столько же – уведены «бандой». Пополнившись через день в районе Аскиза и Синявино повстанцами-инородцами, «банда» двинулась в юго-восточном направлении, рассчитывая через селения Уты, Бея, Сабинка и Означенное уйти за границу (ГАКК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 11; Муниципальное казенное учреждение г. Минусинска «Архив г. Минусинска» (МКУГМ «АГМ»). Ф. 25. Оп. 1. Д. 169. Л. 40; Д. 225. Л. 53; Д. 334. Л. 16).

К этому времени повстанцы уже испытывали недостаток в патронах и начали дробиться. Группа из 40 человек ушла в район Зелеево, где оставались припрятанными боеприпасы. По пути некоторые замерзли, а дошедшие до места были пленены красноярской милицией (ГАНО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 17. Л. 419) [Бугаев. 1993. С. 343]. Однако оставшиеся повстанцы представляли еще серьезную силу. Они состояли из 250-300 офицеров, унтер-офицеров, русских крестьян и инородцев, объединенных в два эскадрона, две роты, две пулеметные команды с двумя пулеметами «Кольт» и четырем – «Шоша». Продвигаясь в юго-восточном направлении, отряд занял улус Усть-Кандырла и 27 февраля выступил на д. Уты,

где были захвачены продовольственный агент Глебов и зарублены двое милиционеров (ГА КК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 12).

Преследование повстанцев от Аскиза осуществляли ранее находившиеся в Абазе части 192-го полка под командой Алемасова и Петрова, а также прибывшая из Таштыпа рота 190-го полка из 95 красноармейцев, командиром которой был П. Л. Лыткин. Отправив отряды в разведку, сам Лыткин с 35 красноармейцами прибыл в с. Бею. Местная милиция к этому времени уже получила сообщение от инородцев о появлении в их селении всадников в офицерских погонах с требованием указать дорогу. Но посланные ею разведчики попали в руки «бандитов».

Утром 28 или 29 февраля объединенные силы красных повели наступление на д. Уты, где находился противник, уже готовый следовать далее. Установив на сопках, окружавших деревню, два пулемета «Кольт» и два – «Шоша», Лыткин со своими людьми открыл боевые действия. Отвечая на этот огонь, повстанцы несколько раз пытались обойти красноармейцев с флангов, но каждый раз отступали. Подоспевший через три с половиной часа разведывательный отряд Гусева в составе 60 бойцов открыл огонь по «банде» с тыла. Атака общими силами в метель заставила противника, согласно сообщения Лыткина, оставить на поле боя до 60 человек убитыми и бежать. По другим же данным, повстанцы потеряли в четырехчасовом бою только в самом селении 15 человек погибшими, а 120 верховых – бежали в сторону Табата. При этом потери красных составили 5 человек убитыми и 12-15 – ранеными. В частности погибли разведчик Ф. И. Семьгин, зарубленный повстанцами, красноармейцы И. Рязанов, П. Ильичев и милиционер Грудинин. Среди «бандитов» оказались убитыми 30 человек и 50 – ранеными (ГА КК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 12; Ф. Р. – 49. Оп. 2 с. Д. 38. Л. 42; ГАНО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 11. Л. 102; МКУГМ «АГМ». Ф. 25. Оп. 1. Д. 225. Л. 53; Д. 334. Л. 16) [Воспоминания. 1957. С. 73; За власть советов. 1968. С. 104-106; Бугаев. 1993. С. 346-347].

Путь в Урянхай для повстанцев оказался открытым. Но, вероятно, они не оставили попыток уйти за границу. Служивший тогда очевидец вспоминал, что отступавших к Матуру «бандитов» преследовали и окружили красноармейцы батальона, несшего охрану района Абазы (Абаканского железоделательного завода). В другом случае, двигавшуюся с верховья р. Абакан «банду» численностью в 100-120 человек под командованием бывшего колчаковского офицера, якобы, встретили на р. Оя красноармейцы пограничного поста «Большие Арбаты». Уничтожив из засады до 30 повстанцев, они сорвали их замысел пробиться за границу для соединения с белыми, действовавшими



ми в Урянхайском крае. Как признавались авторы, в этих схватках «банда» оказалась полностью уничтоженной [Воспоминания. 1957. С. 78-79; Елисеенко, Мармышев. 2010. С. 151].

Судя же по документам, повстанцы после Утинского боя ушли в Усть-Есинскую волость, а 1 марта в улусе Картоев соединились с группой Майнагашевых. В Верхне-Аскизском обществе объединенная «банда» пополнилась 6 добровольцами с 18 лошадьми. На следующий день она вблизи улуса Усть-Чуль встретила с преследователями – 60 красноармейцами. Согласно одному из источников, в состоявшейся перестрелке погибли с обеих сторон по человеку, еще двое военнослужащих получили ранения (МКУГМ «АГМ». Ф. 25. Оп. 1. Д. 334. Л. 16.). Другие же документы свидетельствуют, что в этом бою были убиты и ранены 50 «бандитов», а прочие 60 – преследовались в направлении Мальцевских приисков (ГА НО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 11. Л. 103; ГА КК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 13).

К середине марта остатки этого отряда после боя в 15 верстах севернее Таштыпа отошли в верховья р. Малая Сея. 2 апреля была замечена утратившая табун лошадей и уходившая на север по р. Тея группа во главе со старшим унтер-офицером Елистратовым (ГА НО. Ф. Р. – 1. Оп. 2 а. Д. 11. Л. 101, 107). Окончательно олиферовцы были разгромлены на территории Усть-Есинской волости уже в июле 1921 г.: 15 повстанцев, в т. ч. поручик Ерофеев, погибли, 4 – были захвачены, а 60 – добровольно сдались. Среди красноармейских трофеев оказалась и печать «1-го отряда им. Михаила Александровича». Оставшиеся в живых, 18-20 повстанцев перешли в отряд И. Н. Соловьева [Шекшеев. 2014. С. 301].

Следовательно, в случае с Олиферовым мы имеем дело с бывшим белым офицером, ставшим военным руководителем крестьянского мятежа и талантливым командиром хорошо организованного повстанческого отряда, состоявшего из лиц, в прошлом имеющих прямое отношение к воинской службе, простых крестьян и на последнем этапе – ачинско-минусинских инородцев. Осуществляя партизанскую борьбу со сторонниками коммунистического режима путем четырехмесячного рейдирования по территории Енисейской и Томской губерний, они вписали в летопись Гражданской войны одну из уникальных, но жестоких и трагических страниц.

Список литературы:

Абраменко И. А. Коммунистические формирования – части особого назначения (ЧОН) Западной Сибири (1920 – 1924 гг.). Томск: Изд-во ТГУ, 1973. 303 с.

Бальчунас В. П. Борьба за утверждение власти Советов // Новая жизнь. 1967. 17 августа. Береснев Д. Память о них живет // Новая жизнь (п. Тисуль). 1967. 3 июня.

Береснева Л. И. Страницы былого // Новая жизнь. 1967. 3 августа.

Бугаев Д. А. На службе милицейской. Кн. 1. Ч. 1. Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1993. 336 с.

Воспоминания участников гражданской войны в Минусинском уезде. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1957. 104 с.

Горелов Ю. П. Конец банды Олиферова // Комсомолец Кузбасса. 1986. 22 апреля.

Горелов Ю. П. История борьбы с белым отрядом полковника Олиферова в Кузбассе // История белой Сибири: тезисы третьей научной конференции, 2-3 февраля 1999 года, Кемерово. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999.

За власть советов на юге Сибири. Воспоминания участников гражданской войны в Известия Мариинского ревкома. 1920. 11 января.

Елисеенко А., Мармышев А. Забытый ледяной поход // Сибирский исторический альманах. Т. 1: Гражданская война в Сибири. Красноярск, 2010. 147-152 с.

Кадейкин В. А. Годы огневые. Из истории гражданской войны в Кузбассе 1918-1919 гг. Кемерово: Кемеров. книж изд-во, 1959. 99 с.

Лапкин Ф. ЧОН Мариинска в борьбе за Советскую власть // Вперед (г. Мариинск). 1985. 10 ноября.

Мармышев А. В., Елисеенко А. Г. Гражданская война в Енисейской губернии. Красноярск: Изд-во ООО «Версо», 2008. 416 с.

Минусинском уезде Енисейской губернии. Абакан: Красноярское кн. изд-во, 1968. 120 с.

Савченко В. А. Атаманщина. Харьков: Фолио, 2011. 379 с.

Симонов Д. Г. Белая Сибирская армия в 1918 году. Новосибирск: НГУ, 2010. 613 с.

Шекшеев А. П. Сопrotивление енисейского крестьянства коммунистическому режиму (1920 – 1922 гг.) // Вестник Красноярского государственного университета. 2006а. Вып. 6. Гуманитарные науки. С. 76-82.

Шекшеев А. П. Гражданская смута на Енисее: победители и побежденные. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2006б. 160 с.

Шекшеев А. П. Военно-политические события в Ачинско-Минусинском районе в 1920 – 1921 гг. // Военно-исторические исследования в Поволжье: Сб. науч. тр. Вып. 10. Саратов, 2014.

Шишкин В. И. Сибирская Вандея: вооруженное сопротивление коммунистическому режиму в 1920 году. Новосибирск: Олсиб, 1997. 710 с.

**В. П. БАРАБАШ**

Проблемы становления высшего образования в сфере культуры в Восточной Сибири (1960–1980–е гг.)

В статье раскрывается проблема становления высшего образования в сфере культуры и искусства в Восточной Сибири в 1960–1980-е гг. В этот период было открыто 3 вуза, которые внесли существенный вклад в культурное развитие региона и подготовку специалистов для отрасли.

V.P. BARABASH

Formation problems of higher education in the sphere of culture in Eastern Siberia (1960–1980)

The article covers the formation problem of higher education in the sphere of culture and art in eastern Siberia in the 1960–1980s. During this period 3 higher education institutions, which made a significant contribution to cultural development of the region and training of specialists for the industry, had been opened.

До 1960 г. в Восточной Сибири не было ни одного высшего учебного заведения, готовившего специалистов для отраслей культуры и искусства. К этому времени основными поставщиками кадров с высшим образованием для учреждений указанных отраслей были всесоюзные институты и консерватории. Специалистов библиотечного дела и культурно-просветительной работы обучали в библиотечных институтах Москвы, Ленинграда и Харькова. Специалистов профессий, связанных с хореографией, готовили в Москве и Ленинграде. Высшее музыкальное образование также можно было получить в центральной части страны. До 1956 г. за Уралом готовила музыкальные кадры Уральская консерватория в Свердловске (основана в 1934 г.). В 1956 г. открылась Новосибирская консерватория, которая сыграла большую роль в подготовке музыкантов для всей Сибири и Дальнего Востока.

В условиях, когда страна, поднявшись из руин после войны, ставила грандиозные задачи по дальнейшему развитию Сибири в целом и Восточной Сибири в частности, придавалось большое значение подготовке специалистов культуры. После завершения восстановительного периода в директивах пятого пятилетнего плана развития СССР на 1951–1955 гг. планировалось увеличить выпуск специалистов всех родов из высших и средних специальных учебных заведений на 30–35 %. Были приняты важные постановления, направленные на совершенствование системы профессионального образования.

Так, в 1954 г. ЦК КПСС и Совет Министров СССР приняли специальное постановление «Об улучшении подготовки, распределения и использования специалистов с высшим и средним образованием», которое определило важные задачи по расширению подготовки специалистов с высшим и средним специальным образованием и их профессиональному росту. 24 декабря 1958 г. Верховный Совет СССР издал Закон об укреплении связи школы с жизнью и о дальнейшем развитии системы народного образования в СССР, где большое внимание отводилось профессиональному образованию и высшему, в частности.

Важным этапом стало преобразование Указом Президиума Верховного Совета СССР Министерства Высшего образования в союзно-республиканское Министерство высшего и среднего специального образования СССР. Соответственно, было образовано и республиканское министерство [История... 2000. С. 267–268].

Серьезной проблемой в развитии образования являлась неувязка развития народного хозяйства страны и размещения высших учебных заведений. На примере культуры и искусства это явно прослеживалось. Абсолютное большинство вузов находились в европейской части страны. Потребность в открытии вуза культуры в Восточной Сибири была высока.

Так, в 1960 г. в Бурятской АССР насчитывалось 286 библиотек государственной сети, в которых из 352 работающих библиотекарей лишь 17 имели высшее образование [Пшеничникова. 2000. С. 5]. В отчетах отделов культуры Хакаской автономной области за 1965 г. все районы отмечали отсутствие кадров с высшим образованием [Барабаш. 2007. с. 104]. Рассматривались столицы восточносибирских регионов, где возможно было открытие вуза: Красноярск, Чита, Иркутск, Улан-Удэ, Кызыл, Абакан. В 1960 г. было принято Постановление Совета Министров СССР № 1008 об открытии первого вуза культуры в Улан-Удэ – столице Бурятской АССР. Открытию вуза способствовало и принятое 22 сентября 1959 г. Постановление ЦК КПСС «О состоянии и мерах улучшения библиотечного дела в стране». Это был Восточно-Сибирский библиотечный институт – первый вуз культуры в Сибири и четвертый в СССР. Как вспоминала студентка первого набора, всю трудовую деятельность отдавшая вузу, в том числе более 10 лет проработавшая ректором этого вуза (1995–2015 гг.), Раиса Ивановна Пшеничникова: «в год открытия в институте работали два факультета: библиотечный и культурно-просветительной работы. На них работало 22 штатных преподавателя и обучалось 90 студентов. ВСГИК осуществлял подготовку специалистов для всей Сибири, Дальнего Востока и Монголии... За первые десять лет были созданы





учебно-консультационные пункты в Омске, Красноярске, Хабаровске, Иркутске» [Пшеничникова. 2000. С. 6].

Т. е., вуз изначально формировался как межрегиональный ресурсный центр. Другой важной составляющей являлось нахождение вуза в Бурятии – национальной автономной республике. Это подчеркивало целенаправленную национальную политику компартии и советского государства. Не случайно первым ректором был назначен Даши Жалсанович Жалсабон, кандидат экономических наук, работавший министром культуры республики [ВСГАКИ... 2010. С. 47].

Таким образом, в 1950-1960-е гг. в Сибири открылись два вуза культуры и искусства: Новосибирская государственная консерватория им. М. И. Глинки и Восточно-Сибирский государственный библиотечный институт.

Освоение природных ресурсов восточных регионов страны требовало комплексного развития. Происходил сдвиг в размещении производительных сил в сторону восточных территорий. В годы семилетки (1959-1965 гг.) промышленно-производственные фонды возрастали более чем в два раза. Вся Сибирь превратилась в огромную стройку, где создавались промышленно-транспортные узлы и комплексы, строились гидроэлектростанции, возникали новые города и поселки. Все это работало на развитие социально-культурной сферы, строительство новых объектов культуры и искусства, учебных заведений всех уровней образования.

Важным этапом развития социально-культурной сферы стали 1970-е гг. В Восточной Сибири в 1978 г. появился свой институт искусств. Не все деятели искусств приветствовали этот шаг. Это отражено в материалах энциклопедии «Музыкальная культура Сибири», изданной в Новосибирске в 1997 г. В статье, посвященной открытию Красноярского института искусств, отмечалось, что «был ликвидирован вакуум в высшем образовании для актеров драмтеатров и художников. Что касается музыкальных специальностей, то острой необходимости в новом вузе тогда не было, о чем свидетельствуют сложности в формировании профессорско-преподавательского состава» [Музыкальная культура Сибири... 1997. С. 4-5]. Нам представляется, что подобные выводы были преждевременны, вуз был только создан и потребности определялись не сложностями в подборе кадров вуза, а потребностями учреждений культуры и искусства.

Институт искусств был открыт в Красноярске в 1978 г. [Красноярская государственная академия. 2010. С. 4]. Красноярский край в этот период времени динамично развивался. Действовала государственная программа развития производительных

сил Красноярского на основе Постановления ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по дальнейшему комплексному развитию в 1971-1980 годах производительных сил Красноярского края». П. С. Федирко, первый секретарь Красноярского крайкома КПСС дошел до секретаря ЦК КПСС М. А. Суслова и добился открытия института искусств. В этот период в Красноярске также открылись хореографическое училище, театр оперы и балета, что доказывало масштаб культурных преобразований. Это позволило Красноярскому краю в 1980-е гг. выступить инициатором широкого общественного движения «Превратим Сибирь в край высокой культуры!», которое также сыграло большую роль в развитии культурной сферы и культурной среды в регионе.

Первоначально в институте искусств было 3 факультета: музыкальный, театральный и художественный. В 1987 г. художественный факультет выделился в отдельный самостоятельный вуз – художественный институт [Красноярский государственный художественный институт. 2003. С. 5]. Таким образом, сложилась цельная система непрерывного образования в ведущих районах Восточной Сибири: Бурятии и Красноярском крае. Это была триединая система – школа дополнительного образования – училище – вуз. В художественном плане в Красноярске пошли еще дальше, открыв отделение Академии художеств РСФСР «Урал, Сибирь и Дальний Восток» и творческие мастерские Академии.

К завершению советского периода отечественной истории в конце 1980-х гг. в Восточной Сибири функционировало 3 вуза: Восточно-Сибирский государственный институт искусств в Улан-Удэ, Красноярский государственный институт искусств и Красноярский государственный художественный институт. Эти вузы вместе с другими всесоюзными институтами покрывали значительные потребности учреждений культуры и искусства региона в высококвалифицированных кадрах.

Список литературы:

Барабаш В. П. Потребности в кадрах культуры и искусства в Хакаской автономной области в 1946-1965 г. г. // Актуальные проблемы истории и культуры Саяно-Алтая: сб. молодых исследователей. Вып. №8 / под ред. В. Н. Тугужековой. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2007.

ВСГАКИ – первый вуз культуры в Сибири: 50 лет: сборник. Улан-Удэ.: ИПК ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. 224 с.

История среднего профессионального образования в России / под ред. В. М. Жураковского. М.: НМИЦ СПО, 2000. С. 704 с.

Красноярская государственная академия музыки и театра: энциклопедический справочник / под. ред. К. А. Яковсона. Красноярск: ФГБОУ ВПО КГАМиТ, 2010. 184 с.



Красноярский государственный художественный институт: альбом / под ред А. А. Покровского. – Красноярск: Изд-во «Ситалл», 2003. 155 с.

Музыкальная культура Сибири: В 3т. Т. 3. Музыкальная культура Сибири XX века. Кн. 2. Музыкальная культура Сибири середины 50-х – конца 80-х годов XX века / под ред. Б. А. Шиндина. Новосибирск: Новосибирская гос. консерватория им. М. И. Глинки, 1997. 241 с.

Пшеничникова Р. И. ВСТАКИ как центр формирования единого многомерного культурно-образовательного пространства Восточной Сибири /Взгляд сквозь годы. Сборник воспоминаний. Улан-Удэ: ИПК ВСТАКИ, 2000. 116 с.

Ч. М – Х. ТЕНЗИН

СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СИТУАЦИИ В ТУВЕ

Этноконфессиональная ситуация в Туве меняется в сторону увеличения религиозного интереса среди местного населения, а именно к буддийскому учению и практике. За два года буддистов среди тувинцев увеличилось на 3 % (80,9 % в 2014 г. и 83,9 % в 2016 г.). Возрастает строительство буддийских и христианских храмов, появляются религиозные организации, формируются тувинские и русские религиозные сообщества. Тувинское духовенство пополняется через буддийские монастыри и университеты Бурятии, Калмыкии, Монголии и Индии. В Туву непрерывно приезжают тибетские монахи в целях передачи учения, строительства мандал, ступ, барабанов, хурээ и других религиозных объектов. Активное изучение буддийской культуры, науки и религии среди молодого поколения, сотрудничество тибетской и тувинской сангхи, мирные межконфессиональные отношения в Туве приводят к духовному и материальному прогрессу.

CH.M-KH. TENZIN

Social dynamics of an ethno-confessional situation in Tuva

Ehtnokonfession situation in Tuva varies in the direction of increasing religious interest among the local population, namely, the Buddhist teaching and practice. During the two years of Buddhists increased by 3% among Tuvan (80.9% in 2014 and 83.9% in 2016). Growing construction of Buddhist and Christian churches, there are religious organizations, formed Tuvan and Russian religious communities. Tuva clergy replenished through Buddhist monasteries and universities Buryatia, Kalmykia, Mongolia and India. In Tuva continuously come Tibetan monks in order to transmit the doctrine, the construction of mandalas, stupas, drums, khuree and other religious objects.

Active learning Buddhist culture, religion and science among the younger generation, collaboration and Tibetan Tuvan Sangha, peaceful interfaith relations in Tuva lead to spiritual and material progress.

Современное развитие буддизма на территории Тувы имеет свои особенности и сложности. Исторические последствия секуляризации тувинского общества привели к прерыванию преемственности буддийской традиции, культуры и образования, исчезновению монастырской системы воспроизводства тувинского духовенства. Данные процессы стали причиной упадка духовности тувинского населения в современности.

Возрождение буддизма в Туве основывается на системном восстановлении буддийских комплексов (храмов, дуганов, ступ, барабанов), тувинской сангхи (сообщества), тувинского духовенства (хелины, кечилы, кешпи, эмчи-ламы, чурагайчы) и специалистов буддизма (лоцавы, архитекторы, скульпторы, танкописцы и другие).

В период возрождения религии в 1990 г. образовалось первое буддийское общество «Алдын Богда» в составе 25 человек, и сейчас действуют 19 буддийских организаций (по данным 2016 г. Министерства юстиции Республики Тыва).

В 1990 г. появился первый буддийский храм в сумоне Кызыл-Даг Бай-Тайгинского кожууна, инициаторами которого были Саая Когел и Сергей Кочаа, а также был построен первый в Кызыле небольшой храм «Тувдан Чойхорлинг». Сегодня за 25 лет были построены 16 хурээ (храмов), 11 молитвенных домов, 10 буддийских барабанов, 79 ступ [Тензин. 2015. С. 14].

В 1991 г. в свет вышел первый номер газеты «Эреге» (тираж 4 тыс. экз.), в 1996 г. научно-информационный бюллетень «Энерел», далее газеты «Цэчэнлинг», «Тун» и другие.

В сентябре 1992 г. состоялся первый визит Далай-ламы XIV в Туву и с этого времени стали приезжать тибетские монахи и отправляться на обучение тувинские хуураки в буддийские монастыри Индии. С 1993 г. и постоянно два раза в год приезжает в Туву Джампа Тинлей, который дарует лекции по буддийской философии. Ежегодно в летнее время тувинские паломники посещают Байкальский медитационный центр на озере Байкал Республики Бурятии.

В Туве проживает тибетский учитель Лобсанг Тхуптен, изучив тувинский язык, проводит ритуалы, публикует книги, журналы и календари. Тибетский учитель Сотпа Гьяцо является живым примером практики буддизма, помогая местным жителям, он советует и объясняет, как правильно преодолеть жизненные проблемы. Тибетцы Пенде Гьялцен и Такпа Гьяцо встречаются с населением в период памятных дней, посвященных буддийским праздникам. Периодически из Калмыкии приезжа-



ет буддийский мастер Шакья, который участвует в тантрических ритуалах освящения статуй, храмов и святых мест Тувы. Из Бурятии приезжает доктор тибетской медицины Жамсо Сижи, лечащий точечным прижиганием, пульсодиагностикой, тибетским массажем и лекарствами.

С 2008 по 2015 гг. постоянно проживал в Туве доктор буддийской философии Шивалха Ринпоче. Роль данного учителя огромна тем, что он даровал буддийские учения и тантрические посвящения, благословлял и направлял российских учеников к духовной практике. Благодаря его деятельности были построены ступы, медитационный центр «Сангье Чолинг» на озере Чагытай в Туве. Осенью 2015 г. он был депортирован из России по требованию спецслужб, активно препятствующих международной активности тибетских деятелей [Буддийского учителя Шивалха Ринпоче выдворяют из РФ. Электронный ресурс: <http://ariom.ru/fo/p629232.html> (дата обращения: 18.08.2016 г.)].

Запрещён въезд на территорию России духовного лидера буддизма, Его Святейшества Далай-Ламы XIV, поэтому буддийские российские паломники посещают его лекции в странах Прибалтики, Японии, Индии и Америки. Последователями Его Святейшества Далай-Ламы XIV являются буддийские монахи, прошедшие курсы буддийской философии в монастырях Индии. За 25 лет из Тувы обучилось свыше 40 хуураков (послушников).

В 2011 г. было проведено социологическое исследование в стратегии кейс-стадии и методом формализованного интервью в храме «Цэчэнлинг» в г. Кызыле было опрошено 45,7 % тувинского духовенства в количестве 32 человек (при генеральной совокупности 70 человек). Опрос проводился перед буддийским праздником «Шагаа» (2 февраля 2011 г.).

Целью данного исследования было изучение воспроизводства тувинского духовенства на современном этапе. В контексте факторного анализа были рассмотрены институты образования (мезо-фактор) и семьи (микро-фактор), определяющие особенности пополнения социальной группы – тувинского духовенства. Образовательный индикатор зависит от времени и географии, который позволил установить последовательность пополнения группы.

Исследуя институт образования, первый (мезо-) фактор, выявились три волны воспроизводства тувинского духовенства:

1 волна – с 1991 г. хуураки обучались в монастыре «Даши Чойнхорлин» в Иволгинском дацане Бурятии;

2 волна – с 1991 г. хуураки прошли подготовку в монастыре «Гунзэчойнэй» в Санкт-Петербурге.

3 волна – с 1996 г. начался первый поток ту-

винских монахов в монастырь Дрепунг Гоман в Индию.

Тувинское духовенство образовалось выпускниками буддийского института монастыря «Даши Чойнхорлин» Иволгинского дацана Республики Бурятии. Данная группа отличалась зрелым возрастом, жизненным опытом, наличием среднего и среднего специального или незаконченного высшего российского образования. Выпускники Иволгинского дацана оказались наиболее мобильными в повышении духовного образования в других буддийских монастырях Санкт-Петербурга, Калмыкии, Монголии, Индии. Первая волна воспроизводства тувинского духовенства отличалась разнообразием жизненной траекторией каждого монаха. В данной группе максимальный по времени образовательный капитал достигал 9 лет (5 лет в буддийском монастыре России и дополнительно 4 года в других странах). Отличительным моментом являлось то, что хуурак с полным средним российским образованием имел возможность успешно обучаться в буддийском институте, чем ученик с неполным средним образованием. В результате выявилось, что наличие российского образования приводит к успешной стартовой позиции в получении полного буддийского образования.

Вторая волна воспроизводства тувинского духовенства связана с открытием монастыря «Гунзэчойнэй» в Санкт-Петербурге в 1991 г. В этой волне обучились три монаха – Тензин Цульгим (хелин, Камбы-лама (2010-2014)), Тензин Чинба (хелин, Буян башкы), Тензин Лосел (Аяс башкы). Все монахи обучались около трех лет, продолжив обучение в монастырях Индии. Тензин Чинба (Буян башкы) до сих пор работает в хурээ «Цэчэнлинг», проповедуя учения Будды, активно встречается с буддийскими организациями и верующими людьми. В социальных сетях пропагандирует здоровый образ жизни, правильное поведение и воззрение среди местного населения.

Третья волна связана с 1996 г. первым потоком 5 тувинских хуураков, направленных на обучение в монастырь Дрепунг Гоман в Индию. Из первого потока трое монахов позже заняли высшую должность Камбы-ламы Республики Тыва – Март-оол Николаевич Норбу-Самбу (2002- 2005), Джампел Лодой (2005- 2010), Лопсан Чамзы (с 2014 г.). Действующий Камбы-лама Тувы Лопсан Чамзы совместно с Хертек Аганакон Шорсовичем создали буддийский зал в Национальном музее Республики Тыва, освятив буддийские реликвии с тантрическим мастером Шакья (2010 г.); совместными усилиями местных жителей Тере-Хольского кожууна построили буддийский хурээ «Чыргалан» (2011 г.); совместно с тувинскими монахами и тантрическим мастером Шакья освятили 1000 статуй будд в монастыре «Устуу-Хурээ» (2016 г.); был утвержден



на государственном уровне региона буддийский праздник «Сака Дава» (2016 г.). В настоящее время планируются завершить строительства буддийских хурээ в Барун-Хемчикском, Чаа-Хольском кожуунах и в г. Кызыле.

С 2001 г. начался второй поток монахов в монастырь Дрепунг Гоман в Индию. Этот поток отличился набором учеников с неполным средним и полным средним российскими образованиями. Из этой группы большинство хуураков закончили 5 лет курсов буддийской философии (лориг и тагриг, 4 философские школы буддизма). Отличием данной группы являлся юный возраст хуураков. Чем он был моложе, тем труднее было ему адаптироваться к культурной среде, монастырской системе, тропическому климату Индии. Тибетская монастырская система буддийского образования отличается длительностью обучения в монастыре (14 лет) с соблюдением полных монашеских обетов.

В этой группе обучившихся отличился Игорь башкы, который рекомендовал себя, как профессиональный переводчик, учитель буддийской философии, организовывая курсы тибетского языка и буддийской философии среди хуураков и местных жителей. Из данной группы выделился Шолбан башкы, который активно пропагандирует буддийское учение среди молодого поколения, он является основателем молодежного движения «Субудей».

В Туве работает дипломированный эмчи-лама Аян-оол башкы – настоятель хурээ «Зеленая Тара», закончивший полный курс в Институте тибетской медицины и астрологии «Мен-ци-кханг». Но первым практиком тибетской медицины в Туве является Шерчин башкы, ведущий прием пациентов в хурээ «Цэчэлинг».

В Туве один из высококвалифицированных переводчиков является выпускник Академии тибетской культуры Норбулинк, первый Камбы-лама Тувы Хертек Аганак Щорсович (1997-2000), владеющий грамотно тибетской письменностью и буддийской наукой.

В тантрическом монастыре Намгьял (в монастыре Далай-Ламы XIV) обучился Еше Дагпа (Камбы-лама с 2000 по 2002 гг.). В данное время в этом монастыре успешно обучается один тувинский монах.

В тантрическом монастыре Гюто (в монастыре Кармапы XVII) обучается один тувинский монах (Чингиз башкы).

В настоящее время 7 студентов из Тувы осваивают светское буддийское образование в Индии (в Центральном Институте Высших Тибетологических Исследований в г. Варанаси (2 студента), Колледже высшей тибетологии в Сара (3 студента), в Библиотеке тибетских трудов и архивов в Дхамсале (2 студента).

Вторым (микро-) фактором воспроизводства тувинского духовенства является уровень социального окружения индивида, его социальные сети: семья, родственники, друзья. Для изучения роли института семьи в воспроизводстве тувинского духовенства в формализованной анкете мы включили вопросы о семье, куда вошли вопросы о наличии в семье родственников-лам, определяющие степень их родства, уточняющие вопросы о семейном происхождении, вопросы о способах выбора данного пути, о мотивации стать ламой.

В целом тувинские ламы происходят из полной семьи (62,5 %), у одного из родителя есть высшее образование (44,8%) (доля родителей без высшего образования составила (41,4 %)). Следовательно, пополнение тувинского духовенства происходит из интеллигенции.

78,1 % духовенства подтвердила, что в их семье были ламы. 12,5 % ответили отрицательно, и всего 9,4 % опрошенных не смогли дать точный ответ. Таким образом, молодое тувинское духовенство продолжает преемственность тувинских лам (они являются прямыми потомками дедов, прадедов великих тувинских лам начала XX в.).

81,3 % опрошенных ответили, что члены их семьи являются верующими, регулярно посещают хурээ. У 15,6 % опрошенных семья является верующей, но члены семьи редко посещают хурээ. Так, тувинское духовенство пополняется из верующей семьи. В большинстве случаев родители и близкие родственники советовали выбрать духовный путь и обучиться в буддийском монастыре.

При выборе духовного пути тувинское духовенство следовало субъективной (интенциональной) мотивации, полностью осознавая свой выбор – стать монахом, посвящаящий свою жизнь принесению пользы всем живым существам (44 %). Тувинское духовенство пополняется из сельской местности (78,1 %).

Анализ влияния института семьи в воспроизводстве тувинского духовенства показал, что семья играет большую роль в передаче религиозной культуры, буддийской традиции. Родители и близкие родственники информируют о жизни и опыте старшего поколения (прадедушек, дедушек) будущим монахам. Современное тувинское духовенство пополняется из полной семьи (62,5 %), из семьи сельской интеллигенции (44,8 % один из родителей имел высшее образование), из верующей семьи (81,3 %), в котором были буддийские ламы (78,1 %). Заложённая интенция (кармического отпечатка) подтолкнула молодых тувинских монахов, во-первых, самостоятельно выбрать духовный путь, осознанно изучать буддийскую философию, во-вторых, продолжить семейную традицию.

Анализ воспроизводства тувинского духовенства в период возрождения буддизма в Туве



показал, что пополнение молодых людей началось естественно. Молодые люди, обучившись в монастырях Индии, Монголии, России, являются продолжателями буддийской традиции в Туве, повторяя путь своих предков – дедушек-лам. Они осознанно выбирают духовный путь с целью продолжения семейной традиции, а также помощи всем живым существам. Среди тувинских монахов монастыря Дрепунг Гоман Индии ожидается пополнение геше – доктора буддийской философии (Долаан башкы). Будущее тувинских монахов с высоким буддийским образованием приведет к укреплению тувинской сангхи по всей вертикали. Увеличение специалистов, как буддологов и тибетологов из тувинской среды, расширит по горизонтали структуру тувинской сангхи. Укрепление тувинской сангхи станет движущей социальной силой в развитии духовности, нравственности и высокой культуры среди тувинцев.

Постепенно развитие буддийского региона способствует духовному и материальному объединению тувинского народа. Буддизм остается живым, если практикуют учения и сохраняется преемственность традиции. Тувинские монахи, социализируясь в тибетских монастырях Индии, прилагают усилия и старания, занимая первые места в монастырях. Они, затрачивая финансовые средства, молодость, здоровье, преодолевают большие трудности, поэтому задачей тувинского общества является поддержка тувинского духовенства. Преподнося им финансовые средства, для окончания их полного буддийского образования, а также завершения строительства жилого дома (общежития) в монастыре Дрепунг Гоман, тувинский народ накопит благие духовные заслуги. Материальная поддержка со стороны властей и населения должна сопутствовать везде и во всем в деле строительства буддийских сооружений (храмов, центров, институтов и других), в деле обучения тувинского духовенства современным и буддийским наукам, потому что буддизм способствует сохранению тувинской культуры, этноса, идентичности, исторической памяти народа. Тувинское духовенство создает гармоничные межконфессиональные отношения в регионе.

В Туве, как и по всему миру, возрастает интерес к буддизму (73 %). За два года буддистов среди тувинцев увеличилось на 3 % (80,9 % в 2014 г. [Отчет исследования...2014. С. 27] и 83,9 % в 2016 г.).

41,3 % респондентов по мере возможности посещают хуралы (богослужения). 24,2 % жителей Тувы посещают хуралы во время религиозных праздников. 15,6 % – посещают регулярно и стараются не пропускать хуралы. У большинства верующих мотивы эксплицированы (явные), временные характеристики не явные, поэтому они посещают хуралы, лекции (богослужения) в случаях

жизненных трудностей и проблем, возникающих время от времени.

Межконфессиональные отношения между людьми разных вероисповеданий бесконфликтные (51,6 %), направленные на доброжелательные отношения, способствующие общественному согласию и толерантности (29,2 %). Опасность в межконфессиональных отношениях больше выражают представители другой национальности – 0,7 %.

В заключение отметим, что важно поддерживать деятельность местных традиционных религиозных организаций и объединений, которые имеют долгий исторический путь становления и развития на территории Тувы. Буддизм способствует развитию толерантности, общечеловеческих ценностей, ответственности за порядок и мир в современном обществе.

Поддерживая деятельность буддийских организаций, ведущие работу по приглашению духовных учителей из других городов России и Индии в целях распространения буддийского учения, формируется правильное буддийское воззрение среди молодых людей, заинтересованные буддизмом.

Активное строительство буддийских сооружений способствует укреплению единства тувинского народа, повышению буддийской культуры, духовному развитию тувинского населения и уменьшению социальных проблем, конфликтов и напряженности в тувинском обществе.

Список литературы:

Буддийского учителя Шивалха Ринпоче выдворяют из РФ. Электронный ресурс: <http://ariom.ru/fo/p629232.html> (дата обращения: 18.08.2016 г.)

Монгуш М. В. Религия в истории и современной культуре тувинцев // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Вост. лит., 2008. С. 215-241

Отчет исследования сектора прикладной социологии: «Состояние и тенденции в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений в г. Кызыле Республики Тыва». Кызыл: ТИГПИ, 2014. 72 с.

Серенот С. К. Сарыг шажыннын тайылбырлыг словары. Кызыл, 2010. 127 с.

Тензин Ч. М. Буддийское тувинское духовенство в Иволгинском дацане // Материалы международной конференции «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова» 27-28 июня 2015 г. Улан-Удэ, 2015. С. 14-16.

**З. В. АНАЙБАН****Молодежь Хакасии: этнодемографический аспект**

Исследование посвящено изучению особенностей и основных тенденций развития этнодемографических процессов среди молодежных групп Хакасии. Анализ показал, что в числе специфических черт современной этнодемографической ситуации в Республике Хакасия следует назвать обозначившуюся за последние несколько лет тенденцию роста численности населения, в том числе и молодежи. В ряду демографических проблем местной молодежи, прежде всего, следует назвать остающийся достаточно высоким среди них показатель смертности. Работа основана на материалах официальной статистики.

Z. V. ANIBAN**Youth of Khakassia: ethnodemographic aspect**

The article analyzes the current specifics and main tendencies of ethnodemographic processes among young people of Khakasia Republic. The analysis showed that one of the specific features of current contemporary ethnodemographic situation in Khakassia is the increase in population numbers, including youth. First of all, among the demographic problems of local youth is the mortality rate, which is still quite high. The study is based on official statistical materials.

В настоящее время в Республике Хакасия удельный вес молодежных групп достигает примерно четверть общей численности населения – 24,9 % [Оценка численности населения ..., 2016. С. 1]. Эти данные практически соответствуют аналогичному показателю по Российской Федерации (22 %) [Молодежь России 2000–2025 ... 2013. Электр. Ресурс]. За период двух переписей населения – 1989 г. и 2002 г. в численности жителей Хакасии отмечался, хотя и не столь значительный, но все же рост, тенденции которого, кстати, через некоторое время вновь обозначились в наши дни. Вместе с тем, например, по мнению и прогнозам проф. Я. А. Лещенко, несмотря на отмечаемое уменьшение масштабов естественной убыли населения и даже переход к положительному его приросту, это явление носит временный характер. Так, в статье «Проблемы социально-демографического развития Сибири» свое утверждение он обосновывает тем, что поскольку в скором времени на смену наиболее активному репродуктивному возрасту сравнительно многочисленных контингентов женщин 1986–1989 гг. рождения придут малочисленные поколения 1990-х годов рождения, это повлечет за собой неизбежное сниже-

ние рождаемости (Лещенко. Электр. ресурс). С нашей же точки зрения, помимо названного, на позитивное изменение ситуации и благоприятное развитие демографических процессов в том или ином регионе могут влиять многие другие факторы, в числе которых улучшение и стабилизация социально-экономических показателей страны в целом и на этой основе повышение уровня жизни ее населения, а также разработка необходимых и продуманных государственных программ, направленных на решение разных аспектов демографических проблем.

По данным официальной статистики, в Хакасии процент городских жителей, по сравнению со многими другими национальными регионами Сибири, заметно выше. Специалисты объясняют это более интенсивным развитием урбанистических тенденций на данной территории. Так, по данным Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Хакасия, на 1 января 2016 г. доля городского населения в данном регионе практически вдвое превышала долю сельчан и составляла соответственно 68,8 % и 31,2 %. Однако соотношение городской и сельской молодежи здесь несколько иное: из всего числа молодежи в городских поселениях Хакасии проживают 54,7 %, а в сельской местности – 45,3 % [Итоги Всероссийской переписи населения... 2012. С. 329]. То обстоятельство, что среди молодежи Хакасии довольно значительна численность тех, кто живет и работает в сельской местности обусловлено в первую очередь относительно более лучшими, например, по сравнению с Тувой, условиями жизни на селе. Как известно, если сравнивать тувинское и хакасское село, то у последних здесь заметно выше показатель занятости населения, ниже процент безработицы, в том числе молодежной безработицы и т. д. Хотя и здесь проблем достаточно. Так, по результатам социологического исследования «Проблемы молодежи Республики Хакасия», реализованного в 2014 г. Хакасским техническим институтом – филиалом Сибирского федерального университета, в числе основных задач которого значилось определение основных проблем сельской молодежи республики, из всего числа опрошенной сельской молодежи треть ответила, что рада жизни на селе (33,8 %), почти столько же «в целом довольны, но многое их не устраивает» (29,4 %), в общей сложности 16,1 % потенциально планируют сменить место жительства и каждый десятый признал, что ему не нравится жить в этой местности, но привык, поэтому не собирается никуда уезжать, затруднились с ответом около 10 %. Примечательно, что из всего набора показателей того, что нужно для того, чтобы молодежь оставалась жить и работать на селе респонденты, прежде всего, назвали стабильную



работу (94 %), далее – достойный уровень дохода (76 %) и собственное жилье (70 %). Кроме того, более половины опрошенной молодежи считают важным условием жизни на селе наличие развитой инфраструктуры [Результаты социологического исследования ... 2014. С. 15].

Согласно материалам последней переписи 2010 г., численность детей и подростков в общей численности населения Хакасии составила 18,7 %. По сравнению с предыдущей переписью 2002 г. их число заметно сократилось – на 11,1 % [Итоги Всероссийской переписи населения..., 2012. С. 4]. С другой стороны, эта цифра довольно близка к аналогичным показателям как по регионам Сибири, так и по Российской Федерации в целом. Добавим также, что по результатам последней переписи (2010 г.) средний возраст жителей Хакасии составлял 33,8 года, в том числе мужчин – 31,6 год, женщин – 35,7 лет [Итоги Всероссийской переписи... 2012. С. 329]. Исходя из этих данных, помимо всего прочего, можно говорить о некотором численном доминировании в составе населения представителей молодого поколения – это все возрастные молодежные группы, включая детей и подростков, определенный процент которых уже входит в активную и трудоспособную часть жителей названных регионов, а другие в скором времени ее пополнят, что в конечном счете свидетельствует о имеющемся весомом потенциале трудовых ресурсов в исследуемом регионе. В качестве сравнения отметим, что средний возраст по Российской Федерации достигает почти 40 лет, по Сибири – чуть меньше [Демографический ежегодник России. 2013. С. 60].

Следует заметить, что на протяжении длительного времени в соотношении половозрастного состава местной молодежи не наблюдается существенных изменений, хотя в отдельные годы фиксировались незначительные колебания. На наш взгляд, отмечаемая здесь большая, чем, например, в Туве диспропорция между полами не столь катастрофична. И в этом плане мы не совсем разделяем точку зрения исследователей, проводивших упомянутый опрос молодежи Хакасии (2014 г.) и пришедших к выводу, что «одна из основных демографических проблем республики — преобладание женщин». В своем отчете, подготовленном для республиканского Департамента молодежи, они пишут, что «хотя это преобладание пока незначительно, но согласно статистическим данным в более старших возрастных группах этот процесс только усилится и разрыв между численностью мужчин и женщин увеличится» [Результаты социологического исследования. 2014. С. 2] В целом же, по мнению специалистов местной службы государственной статистики, некоторое ухудшение диспропорции в соотношении численности муж-

чин и женщин связано главным образом высокой преждевременной смертностью мужчин.

Как мы уже отмечали в своих предыдущих публикациях, Республика Хакасия существенно отличается от многих других регионов Российской Федерации по своему этническому составу, прежде всего, по представительству и соотношению титульной национальности – хакасов. Согласно материалам последней переписи населения, процент хакасов, основной этнической группы республики, составляет примерно только десятую часть всей численности населения (12,1 %) [Итоги Всероссийской переписи населения... 2012. С. 9]. Удельный вес молодежи (15–29 лет) в общей численности представителей титульной национальности – хакасов достигает около 21 % [Итоги Всероссийской переписи населения. 2012. С. 329]. Безусловно, столь существенное преобладание русскоязычного населения в регионе обуславливает их этническое преобладание в составе республиканской молодежи в целом.

На данном этапе к числу значимых и положительных тенденцией естественного движения населения в Хакасии, несомненно, следует отнести начавшееся относительно недавно, с 2002 г., превышение рождаемости над смертностью. К примеру, в 2013 г., по данным официальной статистики, положительная динамика в естественном приросте населения составила 1375 человек [Российский статистический ежегодник. 2014. С. 87]. В республике, как и в Российской Федерации, самый высокий коэффициент рождаемости приходится на возрастную группу женщин 25–29 лет, хотя в данном случае в группе 20–25-летних этот показатель незначительно ниже. Так, если в первой группе на 1000 женщин, родившихся живыми, приходится 119,1 ребенка, то во второй 111,9 ребенка [Итоги Всероссийской переписи населения. 2012. С. 157]. Насколько важны и необходимы в деле благоприятного развития демографических процессов конкретные решения и программы, непосредственно направленные на улучшение демографической ситуации в стране наглядно демонстрирует принятое в конце 2006 г. Федеральный закон «О дополнительных мерах государственной поддержки семей, имеющих детей», где говорилось о материальном вознаграждении за рождение второго ребенка, так называемом «материнском капитале».

И все же особо следует сказать, что одной из главных проблем демографического развития республики остается стабильно высокий уровень смертности, тенденция к снижению которой выражается очень слабо. К сожалению, сказанное относится ко всем возрастным группам, включая молодежь. Так, если в 2008 г. коэффициент смертности на 1000 человек населения составил здесь 13,8, то за пять лет, к 2013 г., он понизился лишь



до 13,1 [Показатель уровня смертности населения... 2014. С. 7]. По нашему убеждению, к числу немало-важных факторов не снижающегося показателя смертности следует отнести все еще недостаточно благоприятные социальные условия жизни не только жителей этой республики, но и значительной части населения российских регионов. Исходя из этого, не будет преувеличением сказать, что смертность среди молодежи – весьма значимый индикатор, по которому можно судить об уровне и качестве жизни населения того или иного региона.

Неотъемлемой составляющей демографических процессов являются браки и разводы. По данным официальной статистики, в Хакасии большинство браков заключается в возрасте старше 25 лет. В настоящее время здесь пик брачности как у женщин, так и у мужчин приходится на возраст 25–34 года, тогда как несколько лет назад больше всего официально оформленных браков среди женщин Хакасии приходилось на группу 18–24-летних. Иными словами, в данном регионе прослеживается тенденция постепенного увеличения возраста вступающих в брачные союзы. Разделяя точку зрения исследователей, придерживающихся мнения, что сокращение количества заключаемых браков в разных сибирских регионах обусловлено со снижением брачной активности в молодых возрастах, следует все же добавить, что данное обстоятельство, на наш взгляд, в определенной степени связано и с тем, что среди молодежи в настоящее время становится все более популярным «гражданский брак», когда молодые люди «не спешат» официально оформлять свои отношения. Что касается разводов следует особо отметить, что за последние пять-шесть лет в названной республике фиксируется, хотя и не столь ощутимый, но все же некоторый спад. При этом наибольшее число разводов как среди мужчин, так и среди женщин приходится на возраст 25–34 года. По многим объективным и субъективным причинам в молодежной среде разводятся гораздо чаще, чем в старших возрастных группах.

В перечне демографических показателей все большую значимость приобретают миграционные процессы. В Республике Хакасия из года в год растет миграционная активность населения, которая, в свою очередь, оказывает определенное влияние на изменение демографической ситуации в регионе. В этой связи достаточно сказать, что в 2013 г. по сравнению с 2010 г. численность как прибывших в республику, так и выбывших из республики возросла почти вдвое [Вся миграция ... 2014. С. 1]. При этом наибольшая миграционная мобильность по-прежнему характерна для молодежи, на долю которой приходится примерно две трети из общего числа мигрирующих в трудоспособном возрасте. И сегодня главными мотивами, вызывающими


переезд, остаются проблемы трудоустройства, а также учеба, получение образования. Стоит особо подчеркнуть, что в наши дни в данном регионе все более активизируется сельская миграция, поскольку наличие социальных проблем на селе вынуждает ее жителей переезжать в другую местность. В наши дни основной причиной переезда чаще всего становится поиск работы.

Итак, в числе особенностей развития современных этнодемографических процессов среди молодежи Хакасии следует все же назвать наметившуюся тенденцию роста ее общей численности, главным образом, за счет естественного прироста. При этом увеличение ее численности происходит в условиях относительно благоприятной половозрастной структуры. Этнический состав молодого поколения Хакасии, как и всего населения республики, отличается существенным превалированием в ее численности представителей нетитульной национальности. В ряду демографических проблем молодежи, который вызывает наибольшую озабоченность, стоит назвать все еще остающийся высоким показатель смертности. С нашей точки зрения, важным импульсом развития позитивных демографических тенденций как среди населения в целом, так и молодежи в частности, является создание необходимых условий для благоприятного социально-экономического развития региона и на этой основе эффективное решение социальных проблем, повышение уровня жизни населения. В этой связи уместно заметить, что в Концепции долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации до 2020 г., утвержденной Распоряжением Правительства Российской Федерации от 17.11.2008 №1662-р, сказано, что главная цель государственной молодежной политики заключается в создании условий для успешной социализации и эффективной самореализации молодежи [Материалы Департамента молодежной политики Республики Хакасия].

Список литературы:

- Вся миграция: прибывшие и выбывшие. Абакан. 2014 – Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Хакасия.
- Демографический ежегодник России. Статистический сборник, М.: Росстат, 2013. 544 с.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Национальный состав и владение языками, гражданство, М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 4. Кн. 1. 848 с.
- Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации до 2020 года. 17.11.2008 №1662-р – Материал получен в Департаменте молодежи Республики Хакасия.
- Лещенко, Я. А. Проблемы социально-демографического развития Сибири [Электронный ресурс] // Экономический портал. <http://institutiones.com/general/1980-problemy->

socialno-demograficheskogo-razvitiya-sibiri.html (дата обращения: 03.04.2016)

Молодежь России –2025: развитие человеческого капитала (2013) [Электронный ресурс] // Методобъединение. URL: <http://vmo.rgub.ru/files/report-937-2.pdf> (дата обращения: 12.03.2016)

Оценка численности населения Республики Хакасия на 1 января 2016 года. Абакан, 2016 – Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Хакасия.

Показатель уровня смертности населения Республики Хакасия. Абакан. 2014 – Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Хакасия.

Результаты социологического исследования по теме «Проблемы молодежи Республики Хакасия» (2014 г.). – Материалы Департамента молодежи Республики Хакасия.

Российский статистический ежегодник. М.: Росстат. 2014. 693 с.

Т. А. КИСКИДОСОВА

Черногорск. Начало строительства нового города

Статья посвящена начальному этапу строительства индустриального города Черногорска в Хакасии. Основное внимание уделено проблемам строительства и благоустройства города. Постепенно Черногорск приобретал городские черты, менялся образ жизни местного населения.

T. A. KISKIDOSOVA

CHERNOGORSK. START of building of a NEW TOWN

The article is devoted to the initial stage of construction of the industrial city of Chernogorsk in Khakassia. The main attention is paid to the problems of construction and improvement of the city. Gradually acquired Chernogorsk urban features, changed lifestyle of the local population.

В современной отечественной исторической науке актуальным остается изучение истории становления индустриально-урбанистического общества в России. Строительство новых городов являлось одним из главных объектов сталинской модернизации советского культурного пространства. В 1930-е гг. по всей стране появились и получили развитие города индустриального типа или города-заводы. Появление подобных поселений являлось закономерным процессом в условиях форсированной индустриализации. Особый интерес представляет история строительства индустриальных городов на конкретном локальном материале.

Своим появлением Черногорск обязан открытию и началу разработок угольных месторождений

в начале XX в. С добычей угля возникла необходимость в организации рабочего поселка при угольной шахте. Несмотря на то, что в советское время в Черногорске появились предприятия различных отраслей промышленности, традиционно он считается шахтерским городом. Черногорск, как большинство городов, строившихся в советское время, формировался как город при промышленном предприятии. В 1930-е гг. Черногорские Копи являлись единственной топливной базой как для железнодорожного и водного транспорта, так и для промышленных предприятий Красноярского края. В связи с расширением объема работ, ростом добычи угля и обеспеченностью рудника постоянными кадрами рабочих и инженерно-технических работников Черногорский рудник в 1936 г. был выделен из системы «Кузбассуголь» в самостоятельный трест «Хакассуголь». Город образовался в результате слияния нескольких шахтных поселков Минусинского угольного бассейна. 20 января 1936 г. решением президиума ВЦИК все они были преобразованы в единый город Черногорск. В пространственную структуру города вошли поселок Черногорские Копи, рабочие поселки при шахтах по добыче каменного угля «Хакасская» и «Енисейская», угольного разреза «Черногорский». Город был выделен в самостоятельную административно-хозяйственную единицу, подчиненную непосредственно Хакасскому областному Совету. На первой сессии Черногорского городского Совета было принято обращение ко всем трудящимся превратить Черногорск в ведущий район Хакасской автономной области и Красноярского края [Саянское созвездие. 1981. С. 241]. Призыв к горожанам был следующий: «Дело всех трудящихся превратить Черногорку в образцовый город. Товарищи! Будем культурно жить, производительно работать, все зависит от нас» [Черногорск. 1973. С. 9]. До 1936 г. поселок Черногорские Копи не имел собственных проектно-планировочных организаций и какого-либо проекта перспективного развития. Черногорский горсовет запланировал на 1937 г. произвести землеустроительные работы по отводу городской черты. К 1939 г. образовавшееся Бюро технического учета подготовило точный план города и представило все материалы по определению городской черты [Лемытская Д. Е. Советская архитектура в провинциальных городах, как средство гуманизации жилой среды (на примере Черногорска 1920-1960-х гг.) // <http://archvius.ru>>2011_3/11 (дата обращения: 23.03.2013 г.)].

Форсированная индустриализация Сибири, проходившая без достаточного обеспечения социальной сферы, привела к серьезным трудностям в формировании коммунально-бытовой сферы. Практически во всех сибирских городах существовал жилищный кризис. Вынужденной




мерой в этих условиях стал взятый строительными организациями Сибири курс на возведение жилищ так называемого облегченного типа: дощатых, землебитных, саманных и т. д. Наиболее простым и типичным способом выхода из критической ситуации стало строительство бараков. Надежным способом для отдельной семьи получить жилье оставалось индивидуальное строительство [Букин, Исаев. 2007. С. 62]. В этих условиях возникали такие формы решения жилищной проблемы, которые имманентно содержали в себе возможности регламентации частной жизни людей со стороны государства или общественных организаций. Большая часть крестьян, приехавших в город и пополнявших ряды рабочего класса проходили период адаптации к городской жизни, проживая в бараках. Особенно типичным это было при строительстве новых предприятий, вокруг которых возникали города или расширялись и получали новую жизнь старые городские поселения [Исаев. 2000. С. 46]. В 1930-е гг. социально-бытовое обслуживание Черногорска находилось в крайне неблагоприятном положении. Месторасположение города в степи и отсутствие собственных строительных материалов ограничивали проведение строительных работ. Нерешенность жилищной проблемы способствовала тому, что рабочие сами строили жилища. Они выкапывали землянки, строили бараки. Постепенно городская территория расширялась и застраивалась. В Черногорке основная масса рабочих семей проживала в бараках, землянках и общежитиях. В 1934 г. в поселке было запланировано строительство четырех двухэтажных деревянных жилых домов. По плану на строительные работы было выделено 112 тыс. руб. Однако строительство шло медленными темпами, все возведенные дома нуждались в доработках и переделках. К концу 1930-х гг. в Черногорске оставалась нерешенной проблема с жилищным фондом. Многие рабочие не были обеспечены отдельными квартирами. Главный инженер шахты № 3 Черногорки Патюков выступил на Хакасской партийной конференции в 1938 г.: «В связи с пуском новых шахт мы окажемся в катастрофическом положении. Данными вопросами следует немедленно заняться тресту «Хакассуголь». Не стоит успокаиваться тем минимальным жилстроительством, уже начатым в три-четыре дома. Эти дома не в коей мере не обеспечат всей потребности нуждающихся в жилье рабочих» [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 21. Д. 2393. Л. 21]. Плохое снабжение и нерешенность жилищного вопроса сказывались на производительности труда, способствовали текучести рабочей силы.

В социально-культурной сфере Черногорска были запланированы и построены объекты культурного назначения, которые несли пропагандистский смысл. К ним относились Дворец культуры

им. А. В. Луначарского, Дом пионеров, рабочие клубы, школы, спортивные комплексы. По задумке местной администрации Дворец культуры должен был «стать большим подспорьем и повысить не только культурно-политический, но и общий уровень рабочих». В 1934 г. во Дворце культуры установили просмотр звуковых кинолент, что было новшеством для Черногорки. В квартирах рабочих и служащих рудника имелось до 600 радиоустановок. В этом же году намечалось дополнительно установить еще 100 радиоточек [ГАНО. Ф. Р-47. Оп. 1. Д. 2326. Л. 92]. В области здравоохранения появились больница, санаторий, Дом отдыха и пионерский лагерь. Черногорск не отличался от других новых городов страны того времени, когда в центре города создавался общественный народный форум. Его главным элементом должен был стать Дом Советов. По проекту предполагалось построить трехэтажное здание. Строительство Дома Советов в городе планировали начать в 1936 г., однако из-за нехватки средств и плохого финансирования строительные работы начались только через два года [Лемытская Д. Е. Советская архитектура в провинциальных городах, как средство гуманизации жилой среды (на примере Черногорска 1920-1960-х гг.) // <http://archvuz.ru>>2011_3/11 (дата обращения: 23.03.2013 г.)]. В городе происходил рост образовательных учреждений. Если в 1931 г. на руднике работала только одна семилетняя школа, то к середине 1930-х гг. насчитывалось шесть школ, из них были три национальные – хакасская, корейская и казахские школы. Над школами взяли шефство шахты №№ 8, 3 и 7-бис. Они помогали школам как материально, так и лично участием рабочих в работе школы. Шахты и шахткомы отпускали средства на оборудование. Большое значение для семей горняков имел открывшийся специальный детский сад [ГАНО. Ф.Р-47. Оп. 1. Д. 2326. Л. 90].

В рассматриваемый период работа по благоустройству города находилась на неудовлетворительном уровне. Улицы города были грязные, отмечалось отсутствие уборных и помойных ям. Актуальным для Черногорска оставалось проведение работ по настилке тротуаров и озеленению. При полном отсутствии деревьев на Черногорском руднике была намечена посадка разнообразных растений. В 1931 г. в поселке местные жители организовали сад. Несколько лет озеленение не проводилось и только в 1934 г. были намечены разбивка крупного парка, двух скверов и клумб, постройка оранжерей и т. д. Для посадки подготовили 15 тыс. корней деревьев и разнообразные семена цветов. Для парка построили штакетную изгородь общей протяженностью 15 км. Однако на проведение работ по озеленению Поселковый совет смог выделить всего 10 тыс. руб. В других промышленных

районах Сибири на такие мероприятия отпускались гораздо большие суммы. Например, в рабочих поселках Кузбасса на озеленение было выделено 30 тыс. руб., на благоустройство – 40 тыс. руб. [ГАНО. Ф. Р.-47. Оп. 1. Д. 2326. Л. 92].

Городской совет мился мобилизовать местное население на проведение мероприятий по благоустройству города. Черногорцы должны были принимать активное участие в устройстве парков и скверов, посадке деревьев и цветов [НАРХ. Ф. Р.-39. Оп. 1. Д. 353. Л. 103]. В обращении горсовета к жителям Черногорска отмечалось: «Необходимо, чтобы все рабочие, работницы, инженеры, техники и все трудящиеся нового города наряду с приведением в культурный вид своего рабочего места, объявили массовый поход за чистоту и культурность как своих жилищ, так и внешнего вида города» [Черногорск. С. 10].

К 1939 г. городской водопровод и баня не удовлетворяли нужд горожан. Требовалось провести вторую магистраль труб, сделать ответвление в рабочий поселок и установить дополнительные водопроводные трубы. Городские улицы были недостаточно освещены электрическими фонарями [НАРХ. Ф. Р.-39. Оп. 1. Д. 353. Л. 105]. Для проведения работ по благоустройству в Черногорке предполагалось установить на улицах фонари (240 точек) и громкоговорители (20 точек). Поселковый совет планировал провести водопровод к больничным строениям, построить ледник и канализацию. Намечалась постройка 500 помойных ям, изготовление ящиков для хранения угля и строительство саманных строений для скота [ГАНО. Ф. Р.-47. Оп. 1. Д. 2326. Л. 92]. На пятой областной партийной конференции 1939 г. было принято решение провести ряд мероприятий по благоустройству Черногорска: замостить улицы, провести водопровод и канализацию, начать строительство гостиницы и кинотеатра [РГАСПИ. Л. 2]. Однако местные власти не имели возможности выполнить все данные обязательства в предельно короткие сроки, что в дальнейшем подтвердилось на деле.

Таким образом, в 1930-е гг. Черногорск как и подобные индустриальные города-новостройки образовывались как поселенческие приложения к градообразующим предприятиям. Подобные населенные пункты были призваны снабжать рабочей силой промышленные предприятия, расположенные на их территории. На начальном периоде своего становления такие поселения не имели признаков города. Но с дальнейшим ростом численности населения, увеличением площади застройки, интенсивным развитием коммунального хозяйства и активной деятельности культурных и образовательных учреждений, изменением образа жизни жителей, а также других факторов Черногорск постепенно приобретал городские черты.

Список литературы:

Букин С. С., Исаев В. И. Жилищная проблема в городах Сибири в XX в. // Гуманитарные науки в Сибири, 2007. № 2. С. 60 – 64.

Исаев В. И. Регламентация повседневной жизни горожан Сибири в конце 1920-х – 30-е годы // Гуманитарные науки в Сибири, 2000. № 2. С. 46-49.

Лемьтская Д. Е. Советская архитектура в провинциальных городах, как средство гуманизации жилой среды (на примере Черногорска 1920-1960-х гг.) // <http://archvus.ru>>2011_3/11 (дата обращения: 23.03.2013 г.).

Саянское созвездие. М.: Советская Россия, 1981. 287 с.

Черногорск. Черногорск: Черногорская городская типография, 1973. 60 с.

О. Л. ЛУШНИКОВА

Культурно–познавательный туризм в Хакасии

В данной работе представлен анализ и характеристика культурно-познавательного туризма в Хакасии. Выделены основные направления культурно-познавательного туризма, проведен анализ каждого направления данного вида туризма. Цель статьи – выявить сильные и слабые места туристической деятельности, определить основные тенденции развития туристско-рекреационной деятельности. Полученный результат – формулирование предложений по развитию культурно-познавательного туризма в Хакасии.

O. L. LUSHNIKOVA

Cultural and educational tourism in Khakassia

Given work analyses and characterizes the cultural-cognitive tourism in the Republic of Khakassia. The main directions of cultural-cognitive tourism, the analysis of each direction of given type of tourism are made. The purpose of article is to reveal the strong and weak sides of tourism activity, to determine the main trends of development of tourism-recreational activity. The result is the formulation of proposals for the development of cultural-cognitive tourism in Khakassia.

Значение культурно-познавательного туризма в современном обществе велико. С экономической точки зрения этот вид туризма представляет собой перспективное направление, способное принести выгоду для тех стран, в которых развивается. С политической точки зрения – культурно-познавательный туризм способствует интеграции мирового сообщества, сближения разных стран. С культурной точки зрения этот туризм повышает уровень образования и просвещения, приобщает к ценностям мировой культуры. Во многих стра-



нах мира развитие данного вида туризма является приоритетной задачей.

В Хакасии культурно-познавательный туризм представляет собой перспективное направление туристской отрасли. Этот вид туризма предполагает знакомство с историко-культурным наследием, посещение археологических памятников истории, путешествия по этнографическим местам, посещение природных, культурных, этнических, религиозных, экологических достопримечательностей. Объектами культурно-познавательного туризма являются древние города, музеи, памятники (созданные человеком и природные), достопримечательности, городские ландшафты, этнические и фольклорные памятники и т. д.

Существует несколько направлений культурно-познавательного туризма: [Лыкова, Рылова, 2016]

- культурно-исторический (интерес к истории страны, посещение исторических памятников и памятных мест, тематических лекций по истории и других мероприятий);

- культурно-событийный (интерес к старинным традиционным или современным постановочным культурным мероприятиям или «событиям» (праздникам, фестивалям) и участие в них;

- культурно-религиозный (интерес к религии или религиям страны, посещение культовых сооружений, мест паломничества, тематических лекций по религии, знакомство с религиозными обычаями, традициями, ритуалами и обрядами);

- культурно-археологический (интерес к археологии страны, посещение памятников древности, мест раскопок, участие в археологических экспедициях);

- культурно-этнографический (интерес к культуре этноса (народа или народности), объектам, предметам и явлениям этнической культуры, быту, костюму, языку, фольклору, традициям и обычаям, этническому творчеству);

- культурно-экологический (интерес к взаимодействию природы и культуры, к природно-культурным памятникам, посещение природно-культурных ансамблей, участие в культурно-экологических программах);

Можно выделить еще один вид культурно-познавательного туризма:

- культурно-уфологический (интерес к неопознанным летающим объектам, посещение мест их приземления, интерес к древней внеземной цивилизации).

В Хакасии представлены все виды культурно-познавательного туризма. Богатая история, самобытная культура, национальные традиции, благоприятные природно-климатические условия, религиозные культы, археологические памятники представляют уникальную основу для развития данного вида туризма.

Подробно остановимся на каждом направлении культурно-познавательного туризма. Культурно-исторический туризм также делится на несколько направлений [Цинцен. 2002]:

V. Туризм искусств и литературы включает кино, театр, произведения скульптуры, художественные промыслы, творческие студии и т. д.

В Хакасии функционирует шесть кинотеатров: культурно-развлекательный центр «Луначарский», кинотеатр КИНОsafe, РолБи синема, кинотеатр «Наутилус», автокинотеатр «Би-би», кинокафе «Белая акула». Кроме того, действует Городской центр культуры Победа, где проходят различные мероприятия: спектакли, концерты, театральные представления и выставочные мероприятия, массовые праздники и народные гуляния, обряды и ритуалы в соответствии с национальными обычаями и традициями и др.

На высоком уровне представлено театральное искусство Хакасии. В республике действует четыре театра: Хакассский национальный драматический театр имени А. М. Топанова, Русский республиканский драматический имени М. Ю. Лермонтова, Хакассский национальный театр кукол «Сказка», Хакассский театр драмы и этнической музыки «Читиген». Хакасская республиканская филармония им. В. Г. Чаптыкова объединяет несколько разножанровых коллективов: национальный ансамбль «Улгер», симфонический оркестр и солистов-вокалистов народного, классического и эстрадного жанров [Министерство культуры РХ. Электронный ресурс].

V. Туризм архитектурной культуры объединяет архитектурные ансамбли, дворцовые комплексы, малые архитектурные формы, гидротехнические сооружения, портово-промышленную архитектуру, рекреационную архитектуру.

Для туристской деятельности Хакасии особый интерес представляет индустриальное наследие территории. Это Саяно-Шушенская гидроэлектростанция им. П. С. Непорожного – одно из крупнейших сооружений российской гидроэнергетики, плотина СШГЭС входит в десятку самых высоких плотин мира. Гидроэлектростанция является первой в каскаде енисейских гидроэлектростанций. Напорный фронт Саяно-Шушенской ГЭС образует бетонная арано-гравитационная плотина – уникальное по размерам и сложности возведения гидротехническое сооружение: конструкция плотины не имеет аналогов в мировой и отечественной практике.

К малым архитектурным формам относятся памятники, обелиски, мемориальные доски, которые также могут представлять интерес в качестве объектов туристической деятельности. В Хакасии много памятников, посвященных Великой Отечественной войне и известным людям, среди





которых [Госкомтуризм РХ. Электронный ресурс]: Обелиск павшим Коммунарам, сооруженный в 1927 г. в память о погибших за установление и защиту Советской власти в Хакасии; Братское кладбище воинов Советской армии – участников Великой Отечественной войны 1941-1945 гг., умерших в госпиталях г. Абакана; здание, в котором в 1941-1942 гг. формировалась 309 Пирятинская Краснознаменная Ордена Кутузова II степени стрелковая дивизия; Могила В. Г. Тихонова. (1909-1976 гг.), Героя Советского Союза гвардии генерал-лейтенанта; Братская могила коммунаров, погибших в борьбе с колчаковцами; здание, в котором с января по ноябрь 1924 г. размещался первый уездный революционный комитет Хакасии, руководимый большевиком Г. И. Итыгиным; Памятник «Воинская слава»; Мемориальный памятник пирятинцам; Памятник В. И. Ленину; Памятник жертвам политических репрессий; Памятник павшим участникам локальных войн; Памятник жертвам радиационных аварий и катастроф; Памятник погибшим при исполнении; Аллея Героев социалистического труда; Памятник Н. Ф. Катанову; Памятник А. С. Пушкину.

3. Туризм тематических парков культуры охватывает искусственные ландшафты (селитебные, рекреационные, промышленные, транспортные). В Абакане работают несколько парков: Городской детский парк «Орлёнок», Парк «Вдохновение», Парк ландшафтного дизайна «Сады мечты», Парк на Северном склоне горы Самохвал, Парк Победы, Парк культуры и отдыха, Преображенский парк, Комсомольский парк и др. На наш взгляд, тематические парки с искусственными ландшафтами являют собой «лицо» города и выполняют функцию по созданию имиджа города и республики в целом, поэтому необходимо нацелить ресурсы на развитие именно этого направления туристической деятельности.

4. Музейный туризм объединяет музеи, выставки, библиотеки, историко-культурные мероприятия и презентации. В Хакасии, в отличие от других субъектов Российской Федерации, в каждом муниципальном районе работает свой музей. Музей представляет собой научно-исследовательское и культурно-просветительное учреждение, которое осуществляет комплектование, учет, хранение и популяризацию памятников истории и культуры и природных объектов [Отдых и туризм в РХ, 2012, С. 16]. В музеях, помимо древней и традиционной культуры, представлена новая и новейшая история региона, в т. ч. история развития и достижения современной промышленности.

В Хакасии ведут работу следующие музеи: ГАУК РХ «Хакасский национальный краеведческий музей им. Л. Р. Кызласова», ГАУК РХ «Хакасский республиканский национальный музей-заповедник», МБУК г. Абакана «Абаканская

картинная галерея», МБУК «Аскизский краеведческий музей имени Н. Ф. Катанова», МБУК «Музей Орджоникидзе-Зевского района», МБУК «Музей-заповедник «Сундуки», МБУК Музей-заповедник под открытым небом «Сулек», АУК «Ширинский районный краеведческий музей имени Д. С. Лалетина», «Дом-музей С. П. Кадышева», Музей под открытым небом «Ширинский археологический парк», МБУК «Богградский районный краеведческий музей», Музей-заповедник под открытым небом «Бояры», МБУК «Арбатский муниципальный музей под открытым небом» (музей-усадьба казачьего быта «Казачья изба»; Малоарбатская писаница), МБУК «Таштыпский муниципальный краеведческий музей», МБУК «Вершино-Тейский муниципальный историко-краеведческий музей», МБУК Музей-заповедник «Хуртуях-тас», Литературный музей им. М. Е. Кильчичакова, МБУК «Полтаковский музей наскального искусства Хайа хоос», МБУК «Сорский краеведческий музей им. В. В. Андрияшева», МБУ «Музей истории города Черногорска», МБУК МО г. Саяногорск «Краеведческий музей», МБУК «Абазинский историко-краеведческий музей», МБУК «Музей под открытым небом «Усть-Сос», МАУ «Музей «Древние курганы Салбыкской степи» [Министерство культуры РХ. Электронный ресурс].

В Хакасии также развита библиотечная сеть, которая включает 215 библиотек Министерства культуры Республики Хакасия, из них три государственные (Национальная библиотека имени Н. Г. Доможакова, Хакасская республиканская детская библиотека, Хакасская республиканская специальная библиотека для слепых) и 212 муниципальных, 170 из которых находятся в сельской местности. Усть-Чульская, Доможаковская и Бондаревская модельные сельские библиотеки созданы в рамках реализации ФЦП «Культура России» в 2008, 2010 гг. В общедоступных библиотеках работает 41 Центр общественного доступа к информации (ЦОД), в т. ч. в Национальной библиотеке имени Н. Г. Доможакова, в 13 центральных городских и районных библиотеках и в 27 городских и сельских библиотеках-филиалах. Деятельность ЦОД позволяет оказывать населению библиотечно-информационные услуги с использованием современных технологий, что позволяет сделать библиотеки привлекательными для населения [Министерство культуры РХ. Электронный ресурс].

Несмотря на уникальное историко-культурное наследие, сохранившееся в музейных фондах, в библиотеках и архивных фондах, для туристической деятельности оно в большей степени «закрыто», не считая основных музеев-заповедников и музеев под открытым небом.

Следующее направление – это культурно-событийный туризм. В Хакасии проводятся различные традиционные и современные праздники



и мероприятия. Среди туристов особой популярностью пользуются национальные праздники: Тун Пайрам – праздник первого айрана, Чыл Пазы – хакасский Новый год, Уртун Тойы – праздник урожая. В музее-заповеднике «Хуртуях-тас» иногда проходят свадебные церемонии с соблюдением всех хакасских традиций и обычаев.

Недостаточно развитым, на наш взгляд, является культурно-религиозный туризм. На территории Хакасии расположено множество храмов, соборов, церквей: Храм в честь Благовещения Пресвятой Богородицы, Свято-Владимирский храм, Знаменский храм-часовня, Покровский крестильный храм, Свято-Никольский собор, Храм в честь Святителей Московских храм, Домовый храм Преподобного Сергия Радонежского, Храм во имя преподобного Серафима Саровского, Храм в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница», Часовня в честь воскрешения праведного Лазаря часовня, Храм во имя равноапостольных царя Константина и матери его царицы Елены, Храм во имя священномученика Ермогена, патриарха Всероссийского храм, Храм во имя священномученика Петра (Полянского), митрополита Крутицкого и Коломенского, Спасо-Преображенский кафедральный собор, Храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», Храм во имя святых апостолов Петра и Павла храм, Церковь в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница», Церковь Воскресения Христова, Свято-Успенский храм, Церковь Покрова Пресвятой Богородицы, Храм в честь Святителя Иоанна Тобольского храм, Храм в честь Святой Живоначальной Троицы, Вознесенский храм, Рождества Христова храм, Храм в честь Казанской иконы Божией Матери, Александро-Невский храм, Храм во имя святого благоверного великого князя Дмитрия Донского, Храм во имя великомученика, Победоносца и Чудотворца Георгия, Иоанно-Богословский храм, Крестильный храм в честь преподобного Серафима Саровского, Часовня в честь царственных Страстотерпцев, Храм Рождества Пресвятой Богородицы, Храм в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали», Церковь Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, Богоявленный храм, Михаило-Архангельский храм [Храмы Хакасии. Электронный ресурс].

Однако туристы редко посещают православные храмы и церкви других конфессий.

Наиболее развитым в республике является культурно-археологический туризм.

На территории Хакасии насчитывается около 30 тыс. памятников древней истории: наскальные рисунки, руины древних городов, оборонительные укрепления, горные плавильни и святилища, тысячи древних могильников и захоронений. Основную их часть составляют памятники археологии.

Многие памятники имеют общероссийскую и мировую известность и значимость, такие как [Госкомтуризм РХ. Электронный ресурс]: Курганная группа «Салбык», Курган Московский – 3 (курган Барсучий лог), Менгиры «Салбыкские ворота», Сулекское городище и писаница, Све Онло, Писаница Четвертый Сундук, Оглахтинская крепость и писаницы, Петроглиф «Красный камень», Усть-Сосский Чаа-Тас (Алтынкольский), Крепость све Кирбэ, Крепость све Хызыл Хая, Курганная группа «Усть-Сос – 5», Курганная группа «Усть-Сос – 6», Курганная группа «Усть-Сос – 9», Боярская писаница, Большая Боярская писаница, Писаница Малые Арбаты, Писаница Джебаш, Грот Проскурякова, Пещера Тохзасская – 1, Курганный могильник Анчил чон 1, Писаница «Кони», Писаница Личина, Писаница Следы, Изваяние Ах-тас.

В Хакасии огромный потенциал для развития культурно-экологического туризма. В республике представлены практически все виды водных объектов: горные реки, озера, реки предгорий, степные малые реки и озера замкнутых котловин. Наиболее крупные водохранилища – Красноярское, Саяно-Шушенское, Майнское, наиболее известные озера – Беле, Шира, Черное, Иткуль, Улуг-Коль и др. На территории республики более 500 озер и больше 300 больших и малых рек, принадлежащих бассейнам рек Енисей и Обь. Самые крупные реки: Енисей, Абакан (бассейн р. Енисей), Томь, Чулым, Белый Июс, Черный Июс (бассейн р. Обь).

Кроме того, на территории республики расположены природные заказники и заповедники [Госкомтуризм РХ. Электронный ресурс]: Государственный природный заказник федерального значения «Хакасский», Государственный природный заказник федерального значения «Позарым», Государственный природный заказник «Боградский», Государственный природный заказник «Июсский», Государственный природный заказник «Кискачинский», Государственный природный заказник «Урочище Трехозерки». К памятникам природы относятся: Абазинский бор, Бондаревский бор, Очурский бор, Смирновский бор, памятник природы «Уйтаг», природный парк «Хакасия».

В Хакасии активно развивается культурно-этнографический туризм. В республике функционирует ГАУК РХ «Хакасский республиканский национальный музей-заповедник», основной деятельностью которого является возрождение и изучение хакасской культуры; изучение и возрождение традиционных форм природопользования, технологии ремесел и декоративно-прикладного искусства; организация и проведение научных исследований и комплексного изучения объектов музея. Главная достопримечательность музея-заповедника – «Хакасский аал», представляющий ревитализацию быта хакасов: войлочная юрта,



корьевой шалаш и корьевая юрта, хакасское подворье (амбар, хозяйственные постройки, кузница), жилые юрты, обрядовая площадка [Министерство культуры РХ. Электронный ресурс].

Республика Хакасия представляет собой один из регионов, где можно познакомиться с культурно-уфологическим туризмом [Уфологический туризм, 2016]. Одна из достопримечательностей – Хуртуй-ах Тас – каменное воплощение божества в виде трехметровой стелы. Согласно археологическим данным, это изваяние появилось 4–6 тыс. лет назад, в месте геологического разлома с мощным энергетическим излучением. Предположительно, оно является электрическим, радиоактивным или магнитным.

Другая достопримечательность – Кашкулакская пещера. По хакасским преданиям, в ней поклонялись Черному дьяволу. В пещере практически ничего не видно: порода, из которой сложены стены пещеры – черного цвета. Кашкулакскую пещеру считают одной из таинственных и загадочных мест России. При её посещении люди испытывают страх, ощущают панику, чувство нервозности, видят призраков. Согласно хакасским преданиям, в пещере обитает дух шамана. Учёные объясняют магические свойства пещеры колебаниями магнитного поля, источник которых, однако, не известен.

Анализ культурно-познавательного туризма выявил сильные и слабые стороны этого вида туризма. По сути, в Хакасии есть все условия для успешного развития познавательного туризма: древняя история, уникальное историко-культурное наследие, природные ресурсы и т. д. Однако серьезным препятствием является неразвитость инфраструктуры: высокие цены на авиаперелеты, на проживание в гостиницах, отсутствие энерго- и теплоснабжения, канализации в удаленных местах отдыха, средств коммуникации в труднодоступной местности и т. д.

Несомненно, развитие культурно-познавательного туризма перспективно для Хакасии, и для этого имеются все ресурсы. Однако для эффективного развития необходимо привлечение инвестиций в данную отрасль. Одним из предложений по развитию инфраструктуры является создание автотуристских кластеров – сеть придорожных гостиниц, кемпингов, парковок, кафе и ресторанов, автосервисов, магазинов придорожной торговли, автозаправочных комплексов. Реализация этого проекта может осуществляться за счет привлечения инвесторов, производителей, предпринимателей, органов местной власти. Следующее предложение – составление туристского паспорта Хакасии и отдельных районов, где будет представлена вся информация о всех направлениях туризма, в т. ч. и туристические маршруты. В качестве последнего предложения можно порекомендовать создание приложения

на мобильных, персональных устройствах с подробным описанием достопримечательностей и указанием всех туристических маршрутов.

Список литературы:

Автономное учреждение Республики Хакасия «Дом литераторов Хакасии» [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: http://culture19.ru/dom_literatorov_hakasii.html, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Библиотеки. Общая информация [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: http://culture19.ru/biblioteki/mun_biblio.html, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Государственное автономное учреждение культуры Республики Хакасия «Русский республиканский драматический театр имени М.Ю. Лермонтова» [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: http://culture19.ru/theaters/teatr_imeni_lermontova.html, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Государственное автономное учреждение культуры Республики Хакасия «Хакасский национальный драматический театр имени А.М. Топанова» [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: http://culture19.ru/theaters/teatr_imeni_topanova.html, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Государственное автономное учреждение культуры Республики Хакасия «Хакасский национальный краеведческий музей им. Л.Р. Кызласова» [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: <http://culture19.ru/muzei/xakasskij-nacionalnyj-kraevedcheskij-muz.html>, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Государственное автономное учреждение культуры Республики Хакасия «Хакасский национальный театр кукол «Сказка» [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: http://culture19.ru/theaters/teatr_skazka.html, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Государственное автономное учреждение культуры Республики Хакасия «Хакасский республиканский национальный музей-заповедник» [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: <http://culture19.ru/muzei/xakasskij-respublikanskij-nacionalnyj-muzej>, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Государственное автономное учреждение культуры Республики Хакасия «Хакасский театр драмы и этнической музыки «Читиген» [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: http://culture19.ru/theaters/teatr_chitigen.html, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Государственные природные заповедники и заказники [Электронный ресурс] // Государственный комитет по туризму Республики Хакасия, 2016. Режим доступа: <http://gkt19.ru/travel-industry/gosudarstvennyye-prirodnye-zapovedniki-i-zakazniki.html>, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Лыкова Т. Р., Рылова М. Г. Роль культурно-познавательного туризма в современном обществе.



Материалы VIII Международной электронной научной конференции «Студенческий научный форум», 2016. М., 2016.

Муниципальные музеи [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: <http://culture19.ru/muzei/municipalnye-muzei.html>, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Объекты культурного наследия [Электронный ресурс] // Государственный комитет по туризму Республики Хакасия, 2016. Режим доступа: <http://gkt19.ru/travel-industry/obekty-kulturnogo-naslediya.html>, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Отдых и туризм в Республике Хакасия за 2005-2012 годы. Статистический сборник. Абакан: ЦИИУ Хакастата, 2012. 18 с.

Уфологический туризм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.khakasia-travel.ru/node/279>, свободный (дата обращения: 21.07.2016 г.)

Хакасская республиканская филармония им. В.Г. Чаптыкова [Электронный ресурс] // Министерство культуры республики Хакасия, 2016. Режим доступа: <http://culture19.ru/filarmoniya.html>, свободный (дата обращения: 25.07.2016 г.).

Храмы Хакасии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://sites.google.com/site/cultkhakasia/hramy-hakassii>, свободный (дата обращения: 21.07.2016 г.)

Цинцен В. Историко-культурный туризм и развитие туристических городов // Культура народов Причерноморья. 2002. № 35. С. 11–15.

Е. Е. ТИНИКОВА

Урбанизационные процессы в среде ХАКАССКОГО ЭТНОСА

В статье рассматривается история формирования городского хакасского населения. С этой целью дан анализ уровня и динамики численности хакасов-горожан на протяжении XX – начала XXI вв. Выявлен этап, на котором находится процесс урбанизации хакасского этноса сегодня. Определен тип его урбанизации.

YE. YE. TINIKOVA

URBANIZATION PROCESSES IN THE ENVIRONMENT OF THE KHAKASS ETHNOS

In the article history of formation of the urban Khakass population is under consideration. For this purpose an analysis of a level and dynamics of the Khakass citizens' number during the XX – the beginning of the XXI century is given. The stage, where a process of urbanization of the Khakass ethnos is today, has been revealed. The type of its urbanization has been determined.

Большое влияние на развитие этнической общности оказывают урбанизационные процессы. Урбанизация является важным социальным фактором развития этноса, поскольку способствует межэтни-

ческому взаимодействию, нивелировке этнических особенностей культуры народов, усложнению социальной структуры этнической общности.

Процессы урбанизации хакасов, как и большинства титульных этносов национальных республик России, начались сравнительно поздно. В период установления советской власти в Хакаско-Минусинской котловине существовало лишь одно городское поселение – город Минусинск, на территории будущего Хакаского округа (в Левобережье) все жители проживали в сельской местности.

К моменту проведения первой Всесоюзной переписи населения в 1926 г. в Хакасии в разряде городских поселений значились два рабочих поселка – Усть-Абаканское и Черногорские копи. Перепись показала, что доля русских и хакасов, проживающих на территории Хакаского округа, была примерно равной. Численность хакасов в целом составляла 44,2 тыс. человек, из них в городской местности проживало всего 205 человек, то есть не более 0,5 % [НА РХ. Ф. 21. Оп. 1. Д. 12. Л. 73].

В последующие годы ситуация резко изменилась. Индустриальное развитие 1920 – 1930-х гг. повлекло за собой интенсивный рост населения (в среднем по 3% в год) и образование сети новых населенных пунктов. В 1931 г. статус центра Хакаской автономной области получил город Абакан, который образовался в результате расширения села Усть-Абаканское. В 1936 г. городом стал Черногорск. Появление новых городов было связано с резким увеличением численности населения: в каждом из них в 12 раз. Жители ряда населенных пунктов Хакасии также стали называться городскими жителями в результате причисления их к поселкам городского типа. В 1932 г. ими стали Балыкса, Коммунар (до этого поселок Богомдарованный), Усть-Абакан. В результате городское население Хакасии к 1939 г. увеличилось до 111,1 тыс. человек, что составило 40 % всего населения автономной области [Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет. 1990. С. 5].

Всесоюзная перепись населения 1939 г. показала, что 75 % населения Хакаской автономной области уже составляли русские, на долю хакасов приходилось всего 18 % от общей численности населения. Сравнительно высокой была численность украинцев (3 %), мордвы (1 %), татар (1 %) [НА РХ. Ф. Р-169. Оп. 1. Д. 241. Л. 2]. Доля представителей других национальностей не превышала 1 %.

Снижение доли хакаского населения среди жителей Хакасии было обусловлено большим количеством переселенцев, прибывших в годы индустриализации и коллективизации. Абсолютная численность хакасов в межпереписной период 1926 – 1939 гг. практически не изменилась: выросла всего на 0,5 тыс. человек [Хакаской автономной области 50 лет. 1980. С. 6].



Если сравнивать общие показатели распределения населения по национальности по области и сведения о городских жителях, то становится очевидным факт большей доли русских в городских поселениях. На русских приходилось 86% жителей городской местности, в то время как на хакасов – всего 5%. При этом количество городского населения украинской, мордовской и татарской национальностей было значительно выше, чем сельчан, 3 %, 2 % и 2 % соответственно [НА РХ. Ф. Р-169. Оп. 1. Д. 241. Л. 2].

Вместе с тем, в 1939 г. численность хакасов, проживающих в городской местности, составила 5186 человек [НА РХ. Ф. Р-169. Оп. 1. Д. 241. Л. 2]. Другими словами, за тринадцать лет она выросла в 25 раз, столь высоких темпов роста городского населения не наблюдалось ни в одной национальной автономии Сибири.

В межпереписной период 1939-1959 гг. произошло значительное снижение темпов роста населения. Основным фактором, повлиявшим на данный процесс, была Великая Отечественная война. В 1950-е гг. большую роль в изменении соотношения городского и сельского населения сыграло освоение целинных залежных земель в регионе. Например, только в 1954 г. в колхозы и совхозы Хакасской автономной области на освоение целинных земель прибыло около 1500 человек из городов.

К 1959 г. в городах проживало 14 % хакаского населения. По степени урбанизированности коренных этносов национально-территориальных автономий Сибири Хакасская автономная область занимала среднюю позицию. Наибольшим уровень урбанизации в этот период был среди бурят – 17% и якутов – 16%. В Тувинской АССР и Горно-Алтайской автономной области данный показатель составил 7,8% и 6,3% соответственно [Исупов, 1991. С. 77].

В дальнейшем до 1970-х гг. доля горожан среди хакасов постепенно росла, хотя не очень быстрыми темпами. Урбанизация среди русского и других национальностей шла быстрее, в результате доля хакасов среди городского населения с 1939 по 1970 гг. уменьшилась с 5 % до 3,6 %.

Дело в том, что большинство хакасов в эти годы мигрировало в направлении «село – крупное село». С 1970 г. интенсивная внутрисельская миграция продолжалась, однако, в этот период уже устойчиво оформилось и все возрастало направление миграции хакаского сельского населения в город. В 1969-1970-х гг. в города и городские поселки Хакасской автономной области прибывало ежегодно более 1800 человек хакасской национальности [Белошапкина. 1973. С. 146-148].

Однако период адаптации в городе для многих хакасов – бывших сельских жителей – оказывался

довольно трудным. Этнические факторы (различия между группами населения в языке – среди хакасов – горожан свободно владели русским языком 95,2 % [Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет, 1990. С. 45]; материальной и духовной культуре, быте, привычках, навыках) в большинстве случаев оказывали сдерживающее влияние на развитие миграционных процессов. Устойчивость некоторых традиционных и психологических факторов делало довольно сложной и адаптацию к новому месту жительства и новым занятиям. В результате из прибывающих ежегодно в города и поселки городского типа в начале 1970-х гг. 1800-1900 жителей хакасской национальности закреплялось лишь 200-250 человек, то есть примерно каждый восьмой [Белошапкина. 1973. С. 150-153]. Причем большинство сельских мигрантов – хакасов, которые не захотели или не смогли устроиться в городе, возвращались чаще в то самое село, откуда они прибыли.

В 1970-х гг. наметился перелом в темпах урбанизации среди хакасов, она пошла более активно. Если между переписями 1970 и 1979 гг. городское население Хакасии в целом выросло на 27,7 %, то хакасов – горожан стало больше на 62 %, то есть темпы урбанизации хакасов стали опережающими. В результате этого доля хакасов среди горожан поднялась с 3,6 до 4,6 %. Это опережение в темпах урбанизации сохранилось и в 1980-е гг., когда доля горожан хакасов превысила треть – 35,6 % [Кривоногов. 2011. С. 17].

Происходящее в 1970-1980-е гг. перераспределение городского населения указывало на все большую концентрацию в административном центре – Абакане. Если в 1926 г. здесь проживало всего 195 человек хакасской национальности [НА РХ. Ф. Р-169. Оп. 1. Д. 200. Л. 10], то в 1970 г. – 43% всех хакасов-горожан Хакасии, в 1979 – 55,8 %, в 1989 – 60,2 %. В трех наиболее крупных городах – Абакане, Черногорске и Саяногорске в 1970 г. концентрировалось 52,7% всех хакасов-горожан, в 1989 – уже 69,7 %. Концентрация хакасов в наиболее крупных городах привела к их увеличению. Например, в Абакане доля хакасов составляла в 1970 г. 4,6 %, а в 1989 – уже 8,8 % [Кривоногов. 2011. С. 19-20].

Следует также отметить, что удельный вес горожан среди хакасов в рассматриваемый период был наиболее высоким в сравнении с соседями по региону и при подсчете этих показателей в масштабе СССР и РСФСР. Например, по данным переписи 1989 г., в СССР доля горожан среди всего хакаского населения, проживающего в стране на момент переписи, составляла 43,2 %, у алтайцев – 19,2 %, у бурят – 42,3 %, у тувинцев – 31,9 % [Кышпанакоев. 1995. С. 143].

Однако, несмотря на довольно высокие темпы





урбанизации хакасов, расселение хакаского и остального населения по территории Хакасии имело все же существенные различия по типу населенных пунктов, об этом свидетельствуют данные таблицы 1.

Несмотря на то, что хакасы являлись вторым по численности этносом в Хакасской автономной области, доля горожан среди них составляла не более 35,6%. Это было значительно ниже аналогичных показателей других национальностей.

Таблица 1

**Распределение населения Хакасии
по национальности***

национально сти	всего (в % ко всему населению)			горожане			сельское население		
				(число лиц данной национальности - %)					
	19 70	19 79	19 89	19 70	19 79	19 89	19 70	19 79	19 89
хакасы	12, 3	11, 5	11, 1	17, 6	27, 2	35, 6	82, 4	72, 8	64, 4
русские	78, 4	79, 5	79, 4	67, 0	74, 8	77, 9	33, 0	15, 2	22, 1
немцы	2,4	2,2	2,0	36, 3	38, 3	43, 8	63, 7	61, 7	56, 2
украинцы	2,1	2,1	2,3	72, 0	78, 4	83, 8	28, 0	21, 6	16, 2
татары	0,8	0,8	0,8	76, 0	81, 7	84, 8	24, 0	18, 3	15, 2
мордва	0,8	0,8	0,6	43, 6	48, 7	54, 8	56, 4	51, 3	45, 2
чувашаи	0,7	0,7	0,6	25, 0	35, 8	46, 1	75, 0	64, 2	53, 9
белорусы	0,7	0,7	0,7	68, 4	75, 4	81, 0	31, 6	24, 6	19, 0
прочие	1,8	1,8	2,5	51, 1	70, 0	75, 3	48, 9	30, 0	24, 7

*Рассчитано по: Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет. С. 5,6, 45.

Вместе с тем, для хакасов показатель уровня смены места жительства был традиционно выше, чем у других народов СССР. Так, по данным Всесоюзной переписи населения 1970 г. уровень миграции хакасов составил 9,7 %, в то время как у русских – 6,7 %, украинцев – 5 %, тувинцев – 6,8 % [Карачаков. 2002. С. 11].

В конце 1970-х гг., согласно данным опроса, проведенного среди хакаского населения, лишь 51,2 % респондентов старше 15 лет родились в тех населенных пунктах, где их застал опрос, остальные являлись мигрантами. При этом интересно, что смена места жительства более характерна для женщин, мигрантами среди них являлись 53,6%, в то время как у мужчин – 43,2 %. Данный факт можно объяснить переездом женщины в дом мужа после вступления в брак. Вполне закономерными являются показатели миграции по степени образованности и занимаемой должности. Основная масса мигрантов имела высшее образование, в 1970-е гг. место жительства сменили 46 % руководителей и специалистов высшего звена, а среди неквалифицированных рабочих данный показатель был равен 20,8 % [Кривоногов. 2011. С. 20].

В 1970-1980-е гг. неравномерным оставалось распределение различных национальностей региона по признаку расселения. Самая высокая доля хакасов среди всего населения по городской местности приходилась на г. Абакан – 6,7 %. В других городах она была значительно ниже: в 1979 г. в Саяногорске – 1,4 %, такой же показатель был и в Черногорске [Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет. 1990. С. 5, 6, 45]. Численно хакасы преобладали только в одном районе – Аскизском. Однако в поселках городского типа данного района хакасы также оказались в меньшинстве.

Значительное число хакасов традиционно проживало за пределами Хакасии. В 1939 г. их численность составляла 8,3 тыс. человек или 15,7 % от общего числа хакасов. К 1970 г. этот показатель увеличился до 17,9 %, в 1979 г. – 19,1 %, в 1989 г. – 21,4 %. В 1989 г. каждый пятый хакас проживал по тем или иным причинам за пределами автономной области.

Среди сибирских народов хакасы отличались значительно меньшим удельным весом проживающих на территории своей автономии, о чем свидетельствуют данные таблицы 2. Если в 1979 г. 80,9 % хакасов проживали на территории Хакасской автономной области, то подобный показатель у





других сибирских народов был значительно выше: 97,9 % у тувинцев, 95,7 % у якутов, 83,7 % у алтайцев и 81,7 % у бурятов.

Проживали хакасы практически во всех регионах СССР. Из 17,4 тыс. хакасов, проживающих вне Хакасии, большая часть оседала в Красноярском крае и других районах Сибири. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. в Красноярском крае (за исключением Хакасии) проживало 6466 хакаса, из которых 2192 жили в Красноярске, 127 – Ачинске, 328 – Норильске, 231 – Минусинске, 102 – Лесосибирске и т.д. Хакасы были представлены в составе населения и многих других регионов РСФСР. В Туве их насчитывалось 2258 человек, Бурятии – 176, Ханты-Мансийском автономном округе – 154, Горном Алтае – 28 и т.д. Проживали хакасы также на территории бывших союзных республик: на Украине – 299 человек, Узбекистане – 288, Казахстане – 525, Киргизии – 296 и т.д. [Карачаков, 1995. С. 177-178].

Таблица 2

Численность населения коренных национальностей Сибири, проживающих на территории своей национальной автономии по переписи 1979 г.*

националь ность	лица данной национальности, проживающие на территории (тыс. чел.)			из общего числа лиц данной национальной территории (в %)	
	СССР	РСФСР	соответст в. автономи я	РСФСР	соответств. автономия
алтайцы	60,0	58,9	50,2	98,1	93,7
буряты	352,6	349,8	228,2	99,2	81,7
тувинцы	166,1	165,4	161,9	99,6	97,5
хакасы	70,8	69,2	57,3	97,8	80,9
якуты	328,0	326,5	313,9	99,5	95,7

*Национальный состав населения РСФСР (по данным Всесоюзной переписи населения 1979 г.). М., 1982. С. 40.

Основным источником пополнения хакасов в городской местности была миграция, роль естественного прироста в данном процессе постоянно снижалась. Это в основном было связано с демографическим переходом, который затронул и коренных жителей региона. В 1959 г. «рождаемость хакасов была близка к биологическому максимуму – общий коэффициент рождаемости составил 47,8 промилле, но уже к 1979 г. упал до 23,5 промилле» [Кривоногов, 2011. С. 10]. Таким образом, всего за 20 лет уровень рождаемости среди хакасов уменьшился более чем в два раза.

Уровень смертности среди коренного населения не отличался стабильностью. В 1930 – 1950-е гг. отмечалась тенденция падения показателей смертности (6 – 7‰), что во многом было связано с эпидемиологическим переходом. Однако начиная с 1960-х гг. коэффициент смертности стал расти и достигнул в 1984 г. 12,6‰. Подобного рода процессы были в целом характерны для населения страны, что было также связано с увеличением продолжительности жизни и как следствие увеличением доли стариков.

В результате естественный прирост в 1970 – 1980-е гг. резко снизился по сравнению с предыдущим периодом. Если в конце 1950-х гг. среди хакасов он составлял 3% в год, то в 1984 г. был равен уже 1,3% [Кривоногов, 2011. С. 12]. Следует отметить тот факт, что коэффициент естественного прироста в городе был несколько выше, чем в деревне. Это объясняется, в первую очередь, возрастной структурой городского хакаского населения. Массовая миграция сельской молодежи в город явилась причиной складывания неблагоприятной возрастной структуры на селе.

Итак, в связи с притоком значительного количества мигрантов из-за пределов региона увеличился многонациональный состав горожан. Вместе с тем, несмотря на увеличение числа хакасов в городской местности, их доля в национальном составе горожан не увеличивалась стремительно, что было связано с ростом удельного веса здесь русских и других национальностей.

К концу рассматриваемого периода, согласно Всесоюзной переписи населения 1989 г., в Хакасии уже проживали представители 107 национальностей. Наиболее урбанизированными оказались пред-





ностей [Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет, 1990. С. 5, 6, 45]. Несмотря на нарастание темпов прироста городского хакаского населения, основная масса хакасов по-прежнему проживала в сельской местности.

После распада Советского Союза начался общероссийский процесс депопуляции, который не обошел стороной и хакацкий этнос. 1994 год оказался наиболее сложным: впервые показатель естественного прироста хакасов оказался отрицательным. С середины 1990-х годов ситуация начала выравниваться: данный показатель постепенно начал расти [Тугужекова, 2007. С. 116]. Вместе с тем, указанные процессы сказались на численности населения, если в 1989 году в России проживало 79 тысяч хакасов, а в 2002 – всего 76 тыс., а в 2010 – 73 тыс. человек [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года, 2012. С. 19]. Причины сокращения численности связаны, прежде всего, со снижением рождаемости и повышением уровня смертности, а также миграцией.

Еще одной характерной чертой российского постсоветского общества стала его рурализация – отток населения из городов в сельскую местность в связи с ухудшением в них экономической ситуации. Однако данная тенденция практически не была характерна для хакасов. Лишь в начале 1990-х годов количество хакасов, выезжающих в сельскую местность, незначительно превысило число переехавших в города [Кривоногов, 2011. С. 18]. В результате если в 1989 г. 35,6% хакасов проживала в городских поселениях республики, то в 2002 г. – 38,3%, в 2010 г. показатель остался на прежнем уровне [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года, 2012. С. 575]. Большая часть городского коренного населения сегодня проживает в Абакане – более 70% всех городских хакасов Хакасии.

Характеризуя урбанизационные процессы в среде хакасов, необходимо отметить, что в связи со сравнительно поздним включением хакасов в процессы урбанизации в регионе, они вписались в уже сложившиеся города, где преобладало русское население, не сформировав собственные. Связано это также со сравнительно небольшой численностью хакасов, доля которых в Республике на протяжении XX века колебалась в районе 12%. В 1970 – 1980-е годы среди хакаского населения начался бурный процесс экстенсивной урбанизации, то есть резко увеличились темпы его урбанизации. Сегодня наблюдаются в городских поселениях Хакасии, прежде всего, в Абакане, наблюдаются отдельные тренды, свидетельствующие о происходящих качественных изменениях в урбанизации. Речь идет о формировании городских этнических групп (субкультур). Видится, что изучение данных трендов весьма актуально сегодня и может стать темой отдельного исследования.

Список литературы:

Белашапкина В.Н. Роль миграции в освоении хакасами нетрадиционных профессий // Торжество ленинской национальной политики. Абакан: Изд-во ХакНИИЯЛИ, 1973. С. 143 – 154.

Исупов В.А. Городское население Сибири: от катастрофы к возрождению (конец 30-х – конец 50-х гг.). Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991. 288 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: В 11 т. Т.4: Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. 847 с.

Карачаков Д. М. О миграции коренных народов Тувы, Горного Алтая и Хакасии в 60 – 70-е годы XX века // Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий». Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2002. С. 11 – 12.

Кривоногов В.П. Хакасы в начале XXI века: современные этнические процессы. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2011. 252 с.

Кышпанов В.А. Население Хакасии 1917 – 1990-е гг. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 1995. 348 с.

Тугужекова В. Н. Этнические и миграционные процессы в современной Хакасии // Южная Сибирь в эпоху перемен: адаптационные возможности населения. М.: Институт Востоковедения РАН, 2007. С. 114 – 128.

Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет. Абакан: Б.и., 1990. 100 с.

Хакаской автономной области 50 лет: юбилейный статистический сборник. Абакан: Красноярское кн. изд-во. Хакаское отделение, 1980. 100 с.



ЯЗЫК И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ РОССИИ



Ф. Г. ХИСАМИТДИНОВА

Отношение башкирского языка к восточнотюркским языкам

Статья посвящена описанию некоторых особенностей башкирского языка, которые сближают его с языками восточных, сибирских тюрков. К таким особенностям относятся такие явления, как употребление фарингализованного гласного А в среднем, кубалыкском и ик-сакмарском говорах, глухих анлаутных согласных к, Һ, п, т в среднем, карайдельском и ряде слов других говоров, фарингального согласного Һ во всех диалектах и литературном языке, а также функционирование консонантных сочетаний сонант+глухой смычный в ряде говоров башкирского языка. Вышеперечисленные особенности имеют параллели в восточнотюркских языках. Например, фарингализованный гласный А встречается в тувинском, тофаларском и уйгуро-урянкайском языках. Употребление звука Һ башкирский язык сближает с якутским и халаджским языками. Глухой анлаут сближает башкирские говоры с хакасским и диалектами алтайского языков. В статье делается вывод о том, что сравнительное изучение особенностей говоров башкирского языка с восточнотюркским и языками может пролить свет на некоторые вопросы истории не только башкирского, но и всех тюркских языков.

Connection of the Bashkir language to Eastern-Turkic languages

The article discusses some features of the Bashkir language, which bring it closer to the languages of the Eastern, Siberian Turks. The latter include such phenomena as the use of pharyngulating vowel A in the middle, kubalyaskij and ik-sakmarskij dialects, voiceless consonants to anlauter, K, Q, P, T in middle, karaidelskij dialects, a pharyngeal consonant h in all dialects and literary language, the functioning of the consonant combinations sonant+deaf in some dialects of the Bashkir language. The above features have parallels in Eastern Turkic languages. For example fariglioni vowel A is found in Tuvan, Tofalar and Uygur-Urianckhai languages. The use of sound h brings the Bashkir language with the Yakut and Khalaj languages. Deaf anlaut brings Bashkir dialects with dialects of the Khakas and Altai languages. The article concludes that the comparative study of dialects of the Bashkir language with Eastern Turkic languages may shed light on some questions of history not only Bashkir, but also all Turkic languages.

Башкирский язык относится к кыпчакской группе тюркских языков. Однако в нем зафиксирован ряд особенностей, сближающих его с восточнотюркскими языками, в том числе и языками тюрков Сибири. На эту особенность башкирского языка еще в середине прошлого столетия обратил внимание известный тюрколог Н.А. Баскаков [1]. Позднее его поддержали и башкирские исследователи [2].

Восточнотюркские, в том числе и сибирские черты в башкирском языке отмечены практически во всех аспектах языка. Однако наиболее ярко эти особенности проявляются фонетике башкирского языка. Об этом Н.А. Баскаков писал: «Башкирский язык своим фонетическими чертами в области консонантизма связан ... с далекой восточной ветвью тюркских языков, т. е. с такими языками, как язык древних тюрков, как язык якутский хакасский, связи с которыми у башкир были в весьма древнее время» [3].

Действительно, именно своими фонетическими особенностями башкирский язык отличается от других языков кыпчакской группы, в том числе и от близкородственного татарского языка. К числу таких особенностей башкирского языка относятся такие явления, как употребление фарингального звука Һ вместо общетюркского С, функционирование в ряде говоров реликтовых консонантных сочетаний типа «сонант+глухой смычный»



употребление фарингализованного заднеязычного *А* в среднем, кубалакском и ик — сакмарском говорах башкирского языка, активное употребление в анлауте отдельных говоров глухих смычных *п, к, қ, т* вместо *б, г, ғ, д* литературного башкирского языка и других кыпчакских языков. Вышеперечисленные особенности, как уже говорилось выше башкирский язык и его диалекты объединяют с теми или иными языками тюрков Сибири, шире тюркскими языками восточного ареала. Так, например, если взять употребление фарингализованного звука *А* в ряде говоров башкирского языка, то известно, что аналогичное явление зафиксировано в тувинском, тофаларском и уйгуро-урянхайском языках [4]. Что же касается употребления специфического звука *h*, то он регулярно употребляется, кроме башкирского, в якутском и халаджском языках [5]. Изложенные факты свидетельствуют об актуальности сравнительного изучения фонетических явлений башкирского языка и его диалектов с аналогичными явлениями восточнотюркских, в том числе и сибирских языков.

В настоящей статье мы остановимся только на одном явлении, а именно — употреблении специфической фонемы *h* в башкирском языке. Данная фонема употребляется как в литературном башкирском языке, так и его диалектах и говорах.

В литературном башкирском языке и большинстве его говоров звук *h* употребляется во всех позициях слова и во всех частях речи. Ср.: анлаут: *һал*, 'плот', *һалма*, 'лапша', *һатыу* 'продавать', *һаңғырау* 'глухой', *һарғылт* 'желтоватый', *һарымһаҡ* 'чеснок', *һез* 'вы', *һеркә* 'уксус', *һин* 'ты', *һигез* 'восемь', *һорау* 'вопрос', *һөт* 'молоко', *һунарсы* 'охотник', *һүрәт* 'картина', *һыйыр* 'корова'; инлаут: *аһылдау* 'запыхаться', *башһыз* 'глупый', *баһа* 'цена', *дымһыл* 'сыроватый', *йәмһез* 'некрасивый', *ерһеу* 'приедаться', *маһайыу* 'заснаваться', *каһарман* 'герой'; *таһыл* 'сноровка'; ауслаут: *аһ-аһ* 'ой-ой', *аһ-вах* 'ах-ох', *каһ-каһ* 'кха-кха' (сильно кашлять) и др. [6].

В отдельных говорах башкирского языка звук *h* употребляется шире, чем в литературном языке и большинстве говоров. Ср.: анлаут: *һатын* (сальют), лит. *катын* 'жена, женщина'; *һәзер* (миас), лит. *хәзер* 'сейчас'; *һужа* (сальют., куб., киз.), лит. *хужа* 'хозяин'; *һур* (киз., сакм.), лит. *зур* 'большой'; инлаут: *таһма* (ай), лит. *таһма* 'лента'; *аһыр* (киз), лит. *ахыр* 'конец'; *оһан* (сальют), лит. *озан* 'тетерев'; *кыһал* (сальют), лит. *кыһал* 'глист'; *йаһтык* (сальют), лит. *яһтык* 'подушка', *кыһыл* (сальют), лит. *кызыл* 'красный'; *оһта* (сальют), лит. *ошта* 'мастер'; *аһау* (сальют), лит. *ашау* 'есть'; *йаһһын* (сальют), лит. *язһын* (йазһын) 'пусть пишет'; ауслаут: *һүһ* (сальют), лит. *һүз* 'слово'; *һеһ* (сальют), лит. *һез* 'вы'; *кыһ* (сальют), лит. *кыз* 'девушка'; *боһ* (ик-сак), лит. *боһ* 'пар'; *кәһ* (сальют), лит. *кәһ* 'дерн'; *йеһ* (сальют), лит. *еһ* 'запах'; *кыһыр* (киз., миас), лит. *кыһыр* 'яловая'; *биһер* (миас), лит. *бүһер* 'грыжа'; *баһымсак* (миас), лит. *баһымсак* 'скромный'; *нәһел* (киз, миас), лит. *нәһел* 'родня' и др. [7]. Изложенные факты свидетельствуют о том, что фарингальный звук *h* довольно активно употребляется в башкирском языке и его диалектах. Причем, если в литературном языке и большинстве говоров звук *h* употребляется вместо общетюркского *С*, то в говорах, особенно сальютском звук *h* соответствует интердентальному *з* (*оһан* — *озан* 'тетерев'), звуку *с* (*киһен* — *кисен* 'вечером'), межзубному *ç* (*оһта* — *ошта* 'мастер'), звуку *ш* (*аһау* — *ашау* 'есть') и др. [8].



Таким образом, как показывают примеры, звук *h* в башкирском языке употребляется, во-первых, во всех позициях слова, во-вторых, охватывает как разложимые, так и неразложимые основы, в-третьих, употребляется как в исконной, так и заимствованной лексике, в-четвертых, встречается не только в диалектах, но и литературном языке.

Как уже говорилось выше, фонема *h* в других кыпчакских языках зафиксирована только в заимствованной лексике. Ср.: *hava* (тат.) 'воздух', *hөнәрче* (тат.) 'мастер', *hәм* (тат.) 'и', *hөжүм* (тат.) 'наступление' и др. [9].

Следует отметить, что в отдельных кыпчакских языках звук *h* даже в заимствованиях переходит в звуки *K*, *X* или совсем выпадает. Ср. *анлаут*: *ава/аве* (каз.), *аба* (кырг.), *ава* (кр. тат.), *ауа* (диал. тат. яз.) 'воздух', от араб. *hava*; *инлаут*: *заар* (кырг./'яд', от перс. *zahar*; *мешур* (кр. тат.) 'знатный', от араб. *maṣḥur*; *бакит* (каз), *бакит* (кырг.), *бэхет* (тат.) 'счастье', , от перс. *baht*; *ауслаут*: *саба* (кр. тат.) 'утро', от араб. *saḥaḥ*; *Алла* (кырг.) 'Аллах', от араб. *Allaḥ* и др. [10].

Интересно отметить, что фонема *h*, кроме башкирского языка и его диалектов, фиксируется в якутском языке. Ср. *кыһыл* 'красный', в др. тюркских языках — *kızıl/gızıl* или *kırmızı/gırmızı*; *киһи* 'человек', в др. языках - *kisi/кеше* или *adam*; *быһак* 'нож', в др. тюрк. языках — *biçak/бысак/пышак* [11]. Судя по примерам в якутском языке звук *h* употребляется не во всех позициях слова. Ср.: в др. тюрк. *sekkiz ~ segiz* > башк. *һигез* > як. *aҕys* 'восемь'; *suw ~ suy* > башк. *һыу* > як. *u:* (монг. *usn*) 'вода'; *süt* > башк. *һөт* (монг. *hü*) > як. *ү:t* 'молоко'; *semiz* > башк. *һимез* > як. *emis* 'жирный'; *sajyn* > башк. *һайын* > як. *a:jy* 'каждый'; *sal* > башк. *һал* (монг. *hala*) > як. *a:l* 'плот'; *saḥ ~ saw* > башк. *haw-* (монг. *haaxa*) > як. *уа* 'доить'; *satuw* > башк. *һатыу* > як. *aty* 'торговля'; *sen* > башк. *һин* > як. *en* 'ты'; *siḥ* > башк. *һең* > як. *in* 'впитывать'; *suḥus-* > башк. *һағыш-* > як. *oḥus* 'ударяться'; *söz* > башк. *һүз* > як. *ös* 'слово'; *süñek ~ süjek* > башк. *һөйәк* > як. *иҕоох* 'кость' и т. д. [12]. Действительно, судя по примерам, звук *h* в якутском зафиксирован только в позиции между гласными звуками. Если сравнить с башкирским языком то можно заметить, что звук *h* якутского языка встречается вместо башкирских *з, с, ш*, т. е. как в салютском говоре. Таким образом по этой особенности якутский язык отличается от башкирского литературного и сближается с салютским говором.

Как уже говорилось выше, звук *h* зафиксирован и в халаджском языке. Ср.: *här* 'мужчина', в баш. *ир*; *hadag* 'нога', баш. *аяк*; *hat* 'лошадь', баш. *ат*; *hüdZüm* 'виноград', баш. *йөзөм*; *ho:grax* (~ *oraq*) 'серп', баш. *урак*; *hu:ot* (~ *ot < o : t*) 'огонь', баш. *ут*; *häv* (~ *ev*) 'дом', баш. *өй*; *haṣih* (~ *aṣuq*) 'горький', баш. *асы*; *hagaç* (~ *ayaç ~ jayaç*) 'дерево', баш. *ағас*; *huoṣaq* (~ *oṣaq*) 'очаг', баш. *усак*; *hur-* (~ *ur, vur*) 'бить', баш. *ур*; *hüöl* (~ *öl, höl*) 'мокрый', баш. *һүл* и



др. [13].

Судя по примерам, в халаджском языке звук *h* употребляется только в анлауте.

Интересно отметить, что звук *h* встречается в анлауте отдельных слов огузских и сарыг-югурского языков. Ср.: тур. *huşkurmaq* 'кричать', в баш. *кыскырыу*; *hyrlamaq* ~ *hyryldamaq* (~ *uryldymaq*) 'рычать, ворчать', баш. *ырылдау*, кирг. *yrulda*; *hajdy* (~ *ajda*) 'айда!', баш. *эйзэ* и др. В турецких и македонских говорах: *halbette* 'конечно', баш. *элбиттэ*; *hambar* 'амбар', баш. *азбар*.

В гагаузском языке зафиксированы следующие примеры: *haj'Yug* 'жеребец', *hobur* 'жадный', *holuk* 'корзина, желоб', *hendezä* 'локоть, мера длины', *ha:džemi* 'дикий', *hangy* 'какой', который, *hany* 'который', *hodžaq* (~ *oçaq*) 'очаг', *hasta* 'больной', *hajva* 'айва', *hambar* 'амбар', *harmut* 'груша', *haşça* (~ *ahça*) 'деньги', *haşxana* (~ *aşxana*) «кухня»; *harpa* 'ячмень', *halma* 'яблоко', *horuç* 'пост', *hişlemä* 'работать', *hen* 'самый', *he:r* 'если' и др.

Приведем примеры из туркменского языка и говоров трухменов Ставрополя: *hindži* 'жемчуг', *hajçu* 'ножницы', *horkok* 'трусливый', *hyrmyzu* 'красный', *hyryk* 'сорок' и др.

Звук *h* зафиксирован в анлауте и сарыг-югурского языка. Ср.: *harqa* (~ *arqa*) 'спина', *hat* 'конь', *haqa* 'старец', *haş-* 'открывать', *horta* 'середина', *hetek* ~ *hitik* (~ *etek*) 'подол', *het-(jet-)* 'достигать', *hižiptro* (*ičiptur*) 'он пил'. В других случаях *h* иногда замещается заднеязычным глухим *x*, например: *hařqa* 'спина', *haqyt-* 'заставлять течь', *has* (*aYys*) 'рот', *haja* 'ладонь', *hoq* 'стрела' и др. [14].

О происхождении фонемы *h* в башкирском языкознании существует несколько точек зрения. Согласно первой точке зрения, у истоков которого стоит Н.К. Дмитриев, башкирский звук *h* восходит к иранским языкам [15]. Н.Х. Максютлова происхождение звука *h* связывают с монгольскими языками, а звук *h* сальютского говора башкирского языка она возводит к тунгусскому языку [16]. Башкирский тюрколог Дж. Г. Киекбаев звук *h* считал звуком практиорского языка, перешедшим еще в глубокой древности в общетюркский звук *С* и сохранившимся как реликтовое явление только в башкирском и якутском языках. По мнению Дж. Г. Киекбаева, рано отделившиеся от праязыка языки башкир и якутов сумели сохранить праязыковое *h*, которое регулярно и во всех позициях встречается в современном башкирском, в позиции между гласными звуками в якутском языках [17].

В более поздних работах Дж. Г. Киекбаев высказал мнение о том, что звук *h* является результатом перехода общетюркского *с > ç > h* [18].

После открытия халаджского языка появились исследования Г. Дерфера о происхождении анлаутного *h* в халаджском языке. Проанализировав огромный материал, Г. Дерфер пришел к выводу о том, что, во-первых, анлаутный *h* является древнейшим явлением



тюркских языков, восходящим к праязыку, во-вторых, по его мнению, начальный звук *h* халаджского языка восходит к этимологическому пратюркскому **р*. «Не думаю, пишет он, что халаджский *h* можно объяснить иначе, чем из древнейшего (диалектного древнетюркского или предшествующего ему состояния) *h* — < пратюркский **р*». [19].

Следует отметить, что Г. Дерфер при рассмотрении возникновения звука *h* по какой-то причине не обратился к данным башкирского языка, в котором звук *h*, как уже говорилось выше, употребляется регулярно и во всех позициях слова. При обращении к башкирскому языку выводы Г. Дерфера, возможно, были бы более доказательными или же совсем другими. Для нас важно то, что Г. Дерфер на халаджском материале признал древность звука *h* в тюркских языках, его связь с пратюркской эпохой. В связи с тем, что целью данной статьи является выявление восточнотюркских черт башкирского языка и его диалектов, нам бы не хотелось сейчас особо углубляться в вопросы происхождения звука *h*. Хотелось только отметить, что, кроме башкирского, данное явление зафиксировано в таких восточнотюркских языках, как якутский и халаджский. Что же касается огузских языков, в которых звук *h* употребляется спорадически и в отдельных словах, то, судя по древнетюркским памятникам, первоначальная территория локализации этих языков также связана с восточным ареалом расселения древнетюркских племен [20]. Возможно, что уже в пратюркскую эпоху некоторая часть племен была *h* — язычной (в данной ситуации не имеет значения то, что *h* восходило к этимологическому * *р* или нет.). Другая часть тюрков могла быть *С* — язычной. К *h* — язычным, по-видимому, относились предки отдельных башкирских, якутских, халаджских, а также огузских племен, которые рано оторвавшись от общетюркского единства, сохранили звук *h*, правда, под влиянием различных факторов, не в одинаковой степени. Например, сохранению и регулярному употреблению пратюркского *h* в башкирском языке могли способствовать контакты с мадьярскими диалектами или же еще более древние башкиро-иранские языковые контакты. Так, например, в венгерском языке также зафиксирован звук *h*. Кстати, в нем, как и в тюркских языках исходный *к* перед гласным заднего ряда перешел в *h*. Ср. венг. *hab* 'волна' манс. (сев.) *xımp*, (южн.) *kup*, хант. *xımp*, вост. *komr* фин. *kumrua* 'хлынуть'; венг. *hal* 'рыба', манс. (сев.) *xül*, (южн.) *kul*, хант. (сев.) *xul*, (вост.) *kul*, мар. *kol*, морд. *kal*, фин. *kala* [21] и др.

Сохранению звука *h* в срединной позиции якутского языка могли способствовать контакты с тунгусо-маньжурскими языками. Что же касается халаджского анлаутного *h*, то его сохранению могли способствовать контакты с тохарскими, китайскими языками.

В целом, можно уверенно говорить о том, что звук *h* является исконным этимологическим согласным тюркских языков, возможно, исторически восходящим к более



сильным согласным праязыка. Этот звук никак не может быть результатом воздействия иранских языков. Так, например, если считать башкирский *h*, звуком, возникшим в результате контакта с иранскими языками, то этот звук должен был бы появиться и в других тюркских языках, с которыми контакты иранцев были во все времена. Например, судя по письменным источникам, ирано-азербайджанские, ирано-туркменские, ирано-узбекские, ирано-турецкие контакты были даже более интенсивными, чем башкиро-иранские [22]. Поэтому вряд ли башкирский звук *h* имеет иранские корни. Что же касается иранского субстрата в Волго-Уральском регионе, то он, действительно, присутствует, но только в топонимии. Если бы звук *h*, был иранским субстратом, то он должен быть представлен во всех языках Волго-Уральского региона. Однако ни в тюркских (татарский и чувашский), ни финноугорских (марийский, удмуртский, мордовский) языках региона звук *h* в исконной лексике не встречается. Поэтому вряд ли у истоков башкирского звука *h* стоят иранские языки.

Не логичными являются и доводы о происхождении башкирского *h* под влиянием монгольских языков. Если звук *h* связать с монгольским влиянием, то данный звук должен был бы появиться во всех восточнотюркских языках, т.к. контакты этих языков с монгольскими зафиксированы во многих письменных и других источниках. Однако, кроме, якутского и халаджского, звук *h* в восточнотюркских языках не зафиксирован. Изложенные факты позволяют усомниться как в иранском, так и монгольском происхождении звука *h* в тюркских языках. Скорее всего звук *h* в ряде тюркских языков представляет собой рудимент этимологического согласного *h*, восходящего к более сильным согласным тюркских языков этимологическому *р или *к.

Литература

- 1 Баскаков Н.А. Тюркские языки. М., 1960. С. 162-163.
- 2 Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С. 450-451.; Киекбаев Дж.Г. Фонетика башкирского языка. Уфа, 1958. С. 133-137.; Максютובה Н.Х. Башкирские говоры, находящиеся в иноязычном окружении. Уфа, 1996. С. 18, 116-117; Хисамитдинова Ф.Г. История башкирского языка. Материалы по исторической фонетике. Уфа, 1989. 84 с.
- 3 Баскаков Н.А. Указ. раб. С. 163-164.
- 4 Наделяев В.М. Артикуляционная классификация гласных // Фонетические исследования по сибирским языкам. Новосибирск, 1980. С. 37; Селютин И.Я. Фонетика тюркских языков Сибири как историко-лингвистический источник // Тюркология. 2004. № 2. С. 65-91.
- 5 Убрытова Е.И. Опыт сравнительного изучения фонетических особенностей языка населения



- некоторых районов Якутской АССР .М., 1960. С. 72, 73; Широбокова Н.Н. Историческое развитие якутского консонантизма. Новосибирск. 2001. 151 с.; Дерфер Г. О состоянии исследования халаджской группы языков // Вопросы языкознания, 1972. № 1. С. 95.
- 6 Данные и последующие примеры приведены из словаря «Башкортса-русса һүзлек» // З.Г. Ураксин. М., 1996. 865.
- 7 Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа, 2002. 432 с.
- 8 Максютотова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка. М., 1976. С. 172-188.
- 9 Татар теленең аңлатмалы сүзлеге // Ф.Э. Ганиев. Казань, 2005. 848 б.
- 10 Меметов А. Земаневий кырымтатар тили. Симферополь, 2006. 320 с.; Karşılaştırmalı Türk LEHÇELERİ. Далее: Karşılaştırmalı. 1. ANKARA, 1992. 1183 s.
- 11 Якутско-русский, русско-якутский онлайн-словарь. Тексты словаря: ИГИ АН РС(Я). 2006. tulbaas. ykt. ru; Karşılaştırmalı, 1. 1183 S.
- 12 Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М., 2008. С. 38.
- 13 Дерфер Г. Указ. раб. С. 94.
- 14 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика // Тенишев Э.Р. М., 1984. С. 396-397.
- 15 Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М., 2008. 264 с.
- 16 Максютотова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка. М., 1976. С. 186.
- 17 Киекбаев Дж.Г. Фонетика башкирского языка. АДД. М., 1958.
- 18 Киекбаев Дж. Г. Башкорт теленең фонетикаһы. Өфө, 1959. С. 133-137.
- 19 Дерфер Г. Указ. раб. С. 95.
- 20 Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М., Л., 1951. 451 с.
- 21 Хайду П. Уральские языки и народы. Пер. с венг. Е.А. Хелимского. М., 1985. 430 с.

Сокращения

ай. – айский говор башкирского языка
араб. – арабский язык
баш. – башкирский язык
венг. – венгерский язык
диал. – диалект
древнетюрк. – древнетюркский язык
каз. – казахский язык
киз. – кизилский говор башкирского языка
кр. тат. – крымскотатарский язык
куб. – кубалаякский говор башкирского языка
кырг. – кыргызский язык
манс. – мансийский язык
манс (сев.) – северные диалекты мансийского языка

манс. (юж.) – южные диалекты мансийского языка
мар. – марийский язык
миас. – миасский говор башкирского языка
монг. – монгольский язык
морд. – мордовские языки
перс. – персидский язык
сакм. – сакмарский говор башкирского языка
сальют. – сальютский говор башкирского языка
тат. – татарский язык
тур. – турецкий язык
фин. – финский язык
хант. (вост.) – восточные диалекты хантыйского языка
хант. (сев.) – северные диалекты хантыйского языка
як. – якутский язык



кис «kɪ:s» 'кошма' – кис «kis» 'резать'; сын «sɯ:n» 'марал' – сын «sɯ:n» 'правда'; туб.: саал «sa:l» 'борода' – сал «sɔl» 'класть', қаан «qa:n» 'царь' – қан «qan» 'кровь'.

Этот же процесс выпадения интервокальных согласных и стяжения гласных может происходить при аффиксации, например, при образовании причастных форм на -ар: саг+ар = сагар «sa:qan» → саар «sa:n» 'будет донть'; тоң+ар = тоңор «to:qan» → тоор «to:n» 'будет мерзнуть'; или причастных форм на -галак/-гелек: ойна 'играть' + галак = ойнагалак «ojna:qalaχ» → ойнаалак «ojna:laχ» 'ещё не играл'; сине 'мерить' + гелек = синегелек «sɪnɛɣɛlek» → синеелек «sɪnɛ:lek» 'еще не мерил'. В туба-диалекте алтайского языка в стяженных формах глагола в интервокальной позиции и в позиции после сонорных звук ɣ выпадает, а гласный а становится долгим: туштаан «tuʃta:n» ← туштаган «tuʃta:qan» 'встретил', нараан «ra:an» ← парзан «pa:qan» 'пошел', сураан «su:an» ← сураган «su:qan» 'спросил', қайнаан «qajna:n» ← қайнаган «qajna:qan» 'сварилось', алаан «a:an» ← алган «al:qan» 'взял'; в этом заключается существенное отличие туба-диалекта от алтайского литературного языка, где подобного стяжения не происходит.

Кроме стяженных долгих гласных, в тюркских языках выделяют первичные (этимологические) долготы. Первичную долготу реконструируют в таких общетюркских словах, как а:т 'имя', а:ч 'голодный', ка:р 'снег', ка:с 'гусь', кы:с 'девушка', кō:к 'синий, голубой', кō:л 'озеро', о:н 'десять', о:т 'огонь', õ:т 'желчь', на:р 'есть' и т.д. Проведённые инструментальные исследования показали, что в алтайском литературном языке и в алтайских диалектах произношение первичных долгих гласных факультативно (кар «χa:ɣ ~ χa:l» 'снег', тын «tɯ:n ~ tɯ:l» 'дышать', төрт «tɔ:rt ~ tɔ:rtb» 'четыре', жок «ʃɔ:χ ~ ʃɔ:χ» 'нет', жол «ʃɔ:l ~ ʃɔ:l» 'дорога'), то есть, первичная долгота гласных как система в алтайском языке не сохранилась [Шалданова, 2007. С. 182 – 193].

В ряде тюркских языков Южной Сибири – хакасском, шорском, чулымско-тюркском, а также в языках Северного Алтая отмечается позиционная долгота гласных: удлиняется (более) широкий гласный в открытом слоге слова перед (более) узким гласным последующего слога. Причем в этих случаях краткий широкий гласный удлиняется до длительности стяженного долгого гласного. Это удлинение носит фонологический характер, здесь происходит чередование кратких и долгих гласных фонем, например, кум.: тар «ta:ɣ» 'порох' – «ta:ɣɯm» 'порох=мой', ат «at» 'конь' – «a:ɖɯm» 'конь=мой', сат «sab» – «sa:ɖɯp» 'продав'; туб.: паш «pa:ʃ» 'голова' – пажым «pa:ʃɯm» 'голова=моя', пеш «pe:ʃ» 'пять' – пежим «pe:ʃɯm» 'пятерка=моя', пел «pe:l» 'спина' – пелим «pe:lɯm» 'спина=моя', қол «qol» 'рука' – қолым «qo:lɯm» 'рука=моя', нок



«рə́k» ‘крышка’ – нōгим «рō:˘́гым» ‘крышка=моя’, кōл «kə́l» ‘озеро’ – кōлим «kō:˘́lim» ‘озеро=мое’; шор.: парбадым «paɪβa:˘́dɪm» ‘не уходил=я’, келбесим «kel'β'ɛ:˘́sm» ‘не придум=я’; чул.-тюрк.: семис «sɛ:˘́mis» ‘жирный’, темир «tɜ:˘́mɪɾ» ‘железо’ [Бирюкович, 1975. С. 55 – 67]. В хакасском языке удлинение широких гласных происходит только в 1-м слоге перед узкими гласными ы и i: чадын «ʃ'a:˘́dɪɾ» ‘лѐжа’, харын «χa:˘́ɣɪn» ‘желудок’, и:рiн «i:˘́ɾɪn» ‘губа’. При этом 2-й слог должен начинаться звонким или сонорным согласным, перед долгим глухим согласным в хакасском языке такого удлинения не происходит: чадыр «ʃ'a:˘́dɪɾ» ‘лежит’, но чатыр «ʃ'a:˘́tɪɾ» ‘уложи’ [Боргояков, 1966. С. 81 – 98]. В непервых слогах широкий гласный удлиняется только перед *z* (з) + узкий гласный: хулазы «χula:˘́ɔɾz» ‘ухо=его’, но палазы «paɪa:˘́zɪz» ‘ребенок=его’. В этом хакасский язык несколько отличается от шорского и кумандинского языков, где широкие гласные удлиняются перед узкими гласными не только в первых слогах слова и не только перед ы и i, но и перед значительно менее частотными узкими у и ü.

Проблема правописания долгих гласных в тюркских языках Южной Сибири остается одной из дискуссионных в современной орфографии. В качестве основного принципа принято обязательное обозначение стяжённых долгих гласных. Но вопросы происхождения долготы единиц вокальных систем остаются во многом нерешёнными. Не все случаи формирования долготы удастся реконструировать, диалектная речь отражает различные стадии процесса выпадения интервокального согласного и стяжения двух кратких гласных в один долгий, что влечёт за собой непоследовательность в передаче на письме. Сложность выработки орфографических норм для обозначения долготы гласных обусловлена ещё и ярко выраженным проявлением закона позиционной долготы гласных в хакасском, шорском и тюркских языках Северного Алтая. При этом позиционно долгий гласный может проявляться даже с большей долготой, чем стяжённый гласный. В соответствии с требованиями системного подхода при разработке норм орфографирования, одинаковые единицы языка должны иметь единое обозначение. Тем не менее, по действующим правилам орфографии позиционная долгота гласных не находит на письме отражения, что приводит к непониманию детьми правил правописания при обучении в школе и ведёт к появлению многочисленных ошибок. Как отмечают педагоги, самое большое количество орфографических ошибок у школьников связано с отсутствием единого принципа написания долгих гласных. Всё это свидетельствует о необходимости пересмотра действующих орфографий с учетом современных представлений о состоянии фонологических систем.



Спецификой языка туба-кижи, выделяющей его среди других южносибирских тюркских языков и диалектов, является наличие трёх твёрдорядных дифтонгов: *ао* «*ɑ̌o*», *ау* «*ɑ̌u*», *оу* «*ǒu*»: «*ɑ̌o*» – *авом* «*ɑ́wom*» / *аом* «*ɑ̌om*» ‘отец=мой’; *азры* «*ɑ́oɾɯ*» / *овру* «*owɾu*» / *аору* «*ɑ̌ɾu*» ‘болезнь, боль’; «*ɑ̌u*» – *савын* «*sáwɯn*» / *саун* «*sáun*» ‘мыло’; *навыр* «*náwɯr*» / *наур* «*náur*» ‘печень’; *таз* «*tɑoɾ*» / *тав* «*táw*» / *тов* «*tów*» / *тоу* «*tóu*» / *тау* «*táu*» ‘гора’; *јау* «*ʃáu*» / *јаз* «*ʃɑoɾ*» ‘война’; *јауна* «*ʃáunɑ*» ‘законам=его’; *тауштырым* «*táuʃtɯɾɯm*» ‘сдавая’; *тауш* «*táuʃ*» ‘шум’; «*ǒu*» – *јовош* «*ʃówɔʃ*» / *јовуш* «*ʃówuʃ*» / *јоуш* «*ʃoʃ*» ‘спокойный’; *позов* «*póʒɔw*» / *позоз* «*póʒɔɾ*» / *позоу* «*póʒɔu*» ‘теленос’; *сайрув* «*sájɾuw*» / *сайроу* «*sájɾu*» ‘топленое масло’; *јейоз* «*ʃejɔɾ*» / *јейоу* «*ʃejóu*» ‘пешком’; *тоус* «*tóus*» ‘название рода’; *тоу* «*tóu*» ‘нести’; *оурирым* «*ǒuɾɯm*» ‘буду кричать’ [Сарбашева, 2004. С. 50 – 53].

Для обозначения гласных фонем-монофтонгов в тубинском алфавите, разработанном С.Б. Сарбашевой, используются соответствующие нейотированные графемы русского алфавита: *а, о, ы, у, э, и*, а также две специфически алтайские графемы *ō, ŷ*, всего для обозначения собственно тубинских гласных фонем-монофтонгов используются 8 гласных графем. Проблематичным является использование наряду со знаком *э* графемы *е* для обозначения различных позиционно-комбинаторных оттенков фонем [ε] и [ε̌]: хотя йотированная гласная буква *е* передает в русском письме два звука «*j + ε*», тем не менее, представляется целесообразным введение в тубинский алфавит, вслед за алтайской графикой, обеих букв для различения анлаутной и неанлаутных настроек фонем [ε] и [ε̌]. Долгие гласные передаются путем удвоения соответствующих графем, для обозначения дифтонгов используется сочетание соответствующих гласных букв.

Тубинский вокализм на фоне других тюркских языков отличается качественным и количественным своеобразием: кроме традиционных для тюркских языков 8 кратких и 8 долгих гласных, выделяются 8 фарингализованных фонем: *ат* «*ab*» ‘имя’ – *аат* «*aːb*» ‘качать’ – *аът* «*aʔb*» ‘лошадь’; *эт* «*eb*» ‘имущество’ – *ээт* «*εːb*» ‘затон’ – *эът* «*εʔb*» ‘мясо’; *ыт* «*ɯb*» ‘посылать’ – *ыыт* «*ɯːb*» ‘шум’ – *ыт* «*ɯʔb*» ‘собака’; *дис* «*dɯs*» ‘нанизывать’ – *диис* «*dɯːs*» ‘кошка’ – *дис* «*dɯʔs*» ‘звукоподражание’; *дүш* «*dɯʃ*» ‘сон’ – *дүүш* «*dɯːʃ*» ‘согласовывать’ – *дүъш* «*dɯʃʷ*» ‘день, полдень’; *от* «*ob*» ‘огонь’ – *оът* «*oʔb*» ‘трава’; *чөп* «*ʃɔp*» ‘правда’ – *чөъп* «*ʃɔʷp*» ‘гуша’; *чүк* «*ʃɯk*» ‘сторона’ – *чүък* «*ʃɯʔk*» ‘груз’ [Дамбыра, 2005. С. 38 – 40].

В соответствии с правилами действующей тубинской орфографии, специальная графическая передача фарингализованной окраски гласных звуков с помощью твёрдого знака, добавляемого к соответствующей графеме гласного фарингализованного звука,



введена лишь для девяти слов: *аът* 'конь', *оът* 'трава', *каът* 'ряд', *эът* 'мясо' (обозначается фарингализация и во всех производных формах, образованных от данных основ), *чаъс* 'дождь', *чуък* 'груз', *чөъп* 'гуша', *дүъш* 'полдень', *аъш-чем* 'пища' (фарингализация маркируется на письме твёрдым знаком только в исходных основах, но не в производных от них) [Бичелдей, 2005. С. 20 – 28]. В остальных лексемах с фарингализованными гласными дополнительная окраска вокального звука передается на письме факультативно. Такой подход нельзя считать последовательным и практически целесообразным, он вызывает большие сложности при обучении письму и чтению на тувинском языке, детерминируя многочисленные орфографические и орфоэпические ошибки, разрушая произносительные нормы тувинского литературного языка. Исходя из системного подхода при формировании орфографических норм языка, следует ввести правило обязательной передачи фарингализованного произношения гласных как в основах, так и в производных от них формах, образующихся при словообразовании и словоизменении.

Дальнейшая работа по совершенствованию принципов передачи на письме сложных звуков в тюркских языках южносибирского региона предполагает широкое использование результатов, полученных в ходе современных экспериментально-фонетических исследований отечественных и зарубежных тюркологов, а также с учетом тех фонетических трансформаций, которые происходят на данном этапе функционирования языков.

Список сокращений

Алт. – алтайский язык

Кум. – кумандинский язык

Туб. – тубинский (тубаларский) язык

Шор. – шорский язык

Чул.-тюрк. – чулымско-тюркский язык.

Литература

Бирюкович Р. М. О первичных долгих гласных в чулымско-тюркском языке // Советская тюркология. 1975. № 6. С. 55-67.

Бичелдей К. А. Проблемы совершенствования графики и орфографии современного тувинского языка // Гуманитарная наука Тувы на стыке веков: история, проблемы и перспективы развития. Кызыл, 2005. С. 20-28.



Боргояков М. И. Об образовании и развитии некоторых долгих гласных в хакасском языке // Учен. зап. Хакасского НИИЯЛИ. Абакан, 1966. Вып. XII. С. 81-98.

Дамбыра И. Д. Вокализм каа-хемского говора в сопоставлении с другими говорами и диалектами тувинского языка. Новосибирск: ИД «Сова», 2005. 223 с.

Сарбашева С. Б. Фонологическая система туба-диалекта алтайского языка (в сопоставительном аспекте). Новосибирск: Сибирский хронограф, 2004. 242 с.

Шалданова А. А. Вокализм диалекта алтай-кнжи в сопоставительном аспекте. Новосибирск: ИД «Сова», 2007. 280 с.

А. Д. КАКСИН

О СЕМАНТИЧЕСКОЙ НАГРУЗКЕ МЕЖДОМЕТИЯ ЫЙУ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

В статье рассматривается семантическая нагрузка слова ыйу в хакасском языке. По совокупности основных случаев употребления указанная лексическая единица признается междометием, то есть неизменяемым словом, наряду с другими, подобными, участвующим во фразах, выражающих человеческие чувства и волеизъявления. Хотя устанавливается близость хакасского междометия ыйу // йу-у с вводно-модальными словами, но наличие таких ярких признаков, как афористичность и эмоциональность (при реакции человека на те или иные события или при выражении определенных чувств), позволяет однозначно отнести ыйу // йу-у к разряду междометий.

A. D. KAKSIN

ABOUT SEMANTIC LOADING OF AN INTERJECTION ЫЙУ IN THE KHA Kass LANGUAGE

In article semantic loading of the word ыйу in the Khakass language is considered. On set of the main cases of the use the specified lexical unit admits an interjection that is the unchangeable word, along with others, similar, participating in the phrases expressing human feelings and wills. Though the proximity of the Khakass interjection ыйу // йу-у at with introduction and modal words, but existence of such bright signs as aphoristic nature and emotionality (is established at reaction of the person to these or those events or at expression of certain feelings), allows to carry the Khakass word ыйу to the category of interjections.

В одном из словарей лингвистических терминов дается следующая характеристика междометия: «...это часть речи, включающая неизменяемые слова, которые непосредственно выражают наши чувства и волеизъявления, не называя их. От знаменательных частей речи междометия отличаются тем, что они не обладают номинативной функцией (функцией называния), так как являются речевыми знаками, словами-сигналами, употребляемыми для

кратчайшего выражения реакции человека на различные события реальной действительности или для выражения требования, желания, повеления. Междометия в своей основной функции не являются членами предложения и синтаксически не связаны с членами предложения...» [Розенталь, Теленкова. 1976. С. 323].



В тюркологии междометия привлекали внимание исследователей со времен составления и издания первых грамматик, и разряд таких особых слов выделялся как самостоятельная часть речи [Каракалпакский язык. 1952. С. 167-168, 223-237; Кононов. 1956. С. 363-367; Кононов. 1960. С. 338-339; Рассадин. 1978 и др.]. Междометия были также предметом специального исследования [Усманов. 1952; Сарыбаев. 1959; Ураксин. 1979; Чарыярова. 1990 и др.]. Однако, несмотря на относительную лингвистическую освещенность данного языкового явления в тюркских языках, некоторые вопросы еще остаются недостаточно раскрытыми. В хакасском языке на данном этапе междометия получили освещение на уровне грамматики [Грамматика хакасского языка. 1975], что не дает целостного представления данного явления в общей языковой системе.

За основу нашей функциональной типологии междометий мы взяли статью академического лингвистического энциклопедического словаря 1990 г. и некоторые положения теории языковой модальности, содержащиеся в известных трудах В. В. Виноградова и А. В. Бондарко. Мы исходили из того, что “звуковые оболочки”, называемые междометиями, обслуживают три семантических сферы речи: эмоций и эмоциональных оценок, волеизъявлений, этикета. Далее, функции эмоциональных и эмоционально-оценочных междометий могут быть семантически простыми (однозначными) и диффузными (многозначными) [Лингвистический энциклопедический словарь. 1990. С. 290].

Итак, функции междометий выявлены, но “по-крупному”: в аспекте функционирования междометий в речи, в тексте и в структурно-семантическом аспекте (различаются “простые” и “диффузные”). Нам же хотелось построить типологию развер-



нутую, учитывающую более специальную роль отдельных групп междометий.

И, как нам кажется, в качестве первой, самостоятельной и отдельной, можно рассматривать модальную функцию междометий. Действительно, если считать самостоятельной функцией эмоциональное выражение субъективного отношения к окружающему, то можно видеть, что многие междометия очень точно исполняют эту функцию (относящуюся к сфере субъективной модальности). Как известно, общим семантическим признаком модальных объектов является “точка зрения говорящего” (термин, введенный В. В. Виноградовым). Развивая это положение, А. В. Бондарко пишет о том, что “позиция говорящего” в явном или скрытом виде включается в любое истолкование модальности. В каждой из модальных категорий точка зрения говорящего выступает в особом аспекте актуализации [Бондарко. 1990. С. 65].

Что актуализируют междометия? Среди прочего они актуализируют субъективное отношение говорящего к действительности, и именно в этом смысле мы говорим об их модальной (или оценочной) функции. Но междометия актуализируют еще психическое, эмоциональное состояние субъекта, его реакцию на изменения в окружающем мире (особенно – на действия и поведение одушевленных лиц). Эту роль междометий мы склонны определять как другую их функцию – эмоциональную (или эмоционально-реактивную). Как следующую отдельную функцию мы бы определили случаи, когда междометия участвуют в акте волеизъявления (поддерживая, усиливая или смягчая градус напряжения в этом акте). Обязательное (или почти обязательное) сопровождение речи во многих актах этикета представляется также вполне самостоятельной, особой функцией некоторых междометий. Наконец, в художественных текстах можно обнаружить междометия с преимущественно изобразительной функцией.

Разумеется, в любом языке всегда есть случаи, когда невозможно связать употребление конкретного междометия со строго одной, определенной функцией. Кажется, что междометие выполняет две (а то и три) функции одновременно. Видимо, в таких случаях (как и во многих других) лингвист ориентируется на более явную (доминирующую) функцию. Или говорит о диффузии функций (ср. с тем, что выше было сказано о семантической диффузии).

Можно ли по междометиям узнать язык? Мы уверены, что можно: ведь в каждом языке – свой набор междометий. Более того: во многих языках междометия различаются по диалектам. Казалось бы, междометия в первую очередь должны быть одинаковыми или близкими в диалектах одного языка: ведь это не знаменательные слова, даже не

служебные, а в основной своей массе – звукоподражательные. Но нет! В ряде диалектов часто бывают “только свои” междометия. Ярким примером в этом отношении является междометие **ыйу**, которое является принадлежностью сагайского диалекта хакасского языка. Данное междометие, несмотря на свою частотность в живой речи, не зафиксировано в Хакасско-русском словаре [2006]. Впервые обратил внимание на это междометие известный археолог, профессор Я. И. Сунчугашев [Сунчугашев. 1982]. В своей статье «О связи междометия **ыйу** хакасского языка с древнетюркским **ују**» автор, отмечая древнетюркское происхождение хакасского междометия **ыйу**, ссылается на статью С. Е. Малова: “В исследовании С. Е. Малова «Енисейская письменность тюрков» (М.-Л., 1952) приведен древнетюркский текст первого памятника Ча-куля:

Кадашым адырылдым, **ыйу** куида
кунчуџым адырылдым, сакіз оглым
адырылдым **ыйу** (выделено нами – Я.С.).

«От своих товарищей я отделился (т. е. умер).
Увы! От своих принцесс в теремах я
отделился (т. е. умер). От восьми своих
сыновей я отделился (т. е. умер). Увы!».

В примечании к переводу С. Е. Малов писал: «Слово **ыйу** для меня очень затруднительно перевести... Я перевожу по общему контексту: „увы“, „о горе!“». По нашему мнению, последнее точнее передает содержание поминального текста, если учесть наличие междометий современного хакасского языка: **йо-йо**, **йу-йу**, **ыйу-ыйы**, которые, как правило, употребляются для выражения глубокого горя, несчастья, а также присутствуют в поминальном плаче – сытыте. Сытыты с указанными выше междометиями до сегодняшнего дня сохранились у хакасов, носителей сагайского диалекта” [Сунчугашев. 1982. С. 97]. Мы подтверждаем мнение Я. И. Сунчугашева о том, что и на сегодняшний день междометие **ыйу** // **йу-у** является несомненной составляющей в таком жанре, как сытыт «плач», при этом он может повторяться по всему тексту.

В сагайском диалекте междометие наиболее типичным вариантом междометия **ыйу** является **йу-у** и, на наш взгляд, его можно считать аналогом русского **ой** при выражении горя, страдания, несчастья: – **Йу-у**, хайди полдың, ічечеем! – хыс-хырча Кетрин – Ой, мамочка, что же случилось с тобой! – кричит Кетрин. Также данное междометие может служить для выражения сильной степени удивления; говорящий после использования данного междометия часто дает и краткое разъяснение своего эмоционального состояния. Такое разъяснение может состоять из одного слова, например, – **Йу-у**, адайым – Ой, [моя] собака, что обозначает, с собакой случилось что-то ужасное. В контекстах, где описывается физическая боль субъекта, обычно дается наименование частей тела: – **Йу-у**,



азагым – Ой, [моя] нога... Йу-у, пазым... – Ой, [моя] голова... Йу-у, пилім – Ой, [моя] поясница... Характерной особенностью таких контекстов является наличие аффикса исключительно 1 лица в составе существительного, выражающего ту часть тела, где концентрируется боль.

На наш взгляд, функционально-семантическая роль рассматриваемого междометия состоит в кратчайшем выражении негативной эмоции: страха, горя, боли, что может быть приближено к неосознанному возгласу, реакции на внезапное случившееся событие, за исключением использования в таком жанре, как сыыт. Значение данного междометия усиливается соответствующей интонацией, а иногда сопровождающими возглас жестом.

Таким образом, с формальной и семантической точек зрения междометие **ыйу** // **йу-у**, неся на себе высокую долю экспрессии, в хакасском языке очень близко к вводно-модальным словам, но отличается большей категоричностью и афористичностью; с его помощью можно более эмоционально выразить то или иное чувство, при этом оно может звучать по-разному в определенных речевых ситуациях, и этому в очень большой степени способствует та или иная интонация.

Список литературы:

Бондарко А. В. Вступительные замечания // Темпоральность. Модальность / Отв. редактор А. В. Бондарко. Л.: Наука, 1990. 264 с.

Грамматика хакасского языка / Под редакцией проф. Н. А. Баскакова. М.: Наука, 1975. 420 с.

Каракалпакский язык. Том II: Фонетика и морфология / Под редакцией Н. А. Баскакова. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 544 с.

Кононов А. Н. Грамматика современного турецкого литературного языка. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 569 с.

Кононов А. Н. Грамматика современного узбекского литературного языка. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 446 с.

Лингвистический энциклопедический словарь / Главный редактор В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. 685 с.

Рассадин В. И. Морфология тофаларского языка в сравнительном освещении. М.: Наука, 1978. 288 с.

Розенталь Д. Э., Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов. Изд. 2-е. М.: Просвещение, 1976. 544 с.

Сарыбаев Ш. Ш. Междометие в казахском языке. Алма-Ата: Изд-во АН Казахской ССР, 1959. 140 с.

Сунчугашев Я. И. О связи междометия **ыйу** хакасского языка с древнетюркским **ују** // Советская тюркология, 1982. №1. С. 97-98.

Ураксин З. Г. О междометиях и их классификации // Исследования по грамматике современного башкирского языка. Уфа: Изд-во АН СССР, 1979. С. 88-93.

Усманов С. Междометия в современном узбекском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ташкент, 1952. 16 с.

Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сөстiк / О. П. Анжиганова, Н. А. Баскаков, М. И. Боргояков, А. И. Инкижекова-Грекул, Д. Ф. Патачакова, О. В. Субракова, М. Д. Чертыкова, П. Е. Белоглазов, З. Е. Каскаракова, А. С. Кызласов, Р. Д. Сунчугашев. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.

Чарырова О. Междометия в туркменском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ашхабад, 1990. 27 с.

М. Д. ЧЕРТЫКОВА

Третичность формирования восприятия и его глагольное выражение в хакасском языке

Статья посвящена выявлению и описанию особенностей семантики глаголов со значением восприятия в хакасском языке. В качестве ориентира используется предложенная Ю. Д. Апресяном тернарная оппозиция смыслов: «воспринимать» – «восприниматься» – «использовать способность восприятия», которая установлена известным исследователем на материале русского языка. Анализ смыслов, выражаемых глаголами восприятия в хакасском языке, показывает несколько другие результаты.

M. D. CHERTIKOVA

THREE-DIMENSIONAL SCHEME OF A CONCEPT OF PERCEPTION AND HIS VERBAL EXPRESSION IN THE KHAKASS LANGUAGE

Article is devoted to identification and the description of features of semantics of verbs with sense of perception in the Khakass language. As a reference point the ternary opposition of meanings offered by Yu. D. Апресян is used: "to perceive" – "to be perceived" – "to use ability of perception" which is established by the famous researcher on Russian material. The analysis of the meanings expressed by verbs of perception in the Khakass language shows several other results.

Особенности восприятия человеком мира и окружающей действительности как самые значимые виды его жизнедеятельности представляют несомненный интерес в таких областях науки, как психология, философия, языкознание, литературоведение и др. В процессе исследования восприятия в рамках отдельных дисциплин выработано множество определений данного понятия. Восприятие – это живое, активное взаимодействие с миром, с окружающей средой, направленное на приспособление человека к среде и к его выживанию [Краткий словарь когнитивных терминов. 1997. С. 17]. Восприятие – это форма чувственного отражения действительности в сознании, способность обнаруживать, принимать, различать и усваивать



явления внешнего мира и формировать их образы [Моисеева. 2005. С. 19]. Восприятие представляет собой живую неразрывную связь человека с окружающей действительностью, тем самым, играет значимую роль в различных видах его деятельности: мыслительной, поведенческой, речевой, эмоциональной и др. При этом ученые отмечают избирательный характер процесса восприятия [Чейф. 1983, Найссер. 1981; Кубрякова. 1999 и др.]. Определенным образом это связано с тем обстоятельством, что речь порождает конкретный человек: для обозначения той или иной ситуации у него есть множество способов (слов, моделей, оборотов и т. п.), но он выбирает всегда какой-то один, наиболее адекватный. «В процессе взаимодействия с окружающим миром из всего обилия информации человек выбирает ту, которая для него в данный момент наиболее важна и значима. Остальная информация временно отодвигается на задний план» [Новоселова. <http://md.islu.ru>]. Таким образом, процесс восприятия имеет субъективный статус: человек, хоть и не может влиять на ход событий, которых он воспринимает, но извлекает из него то, что хочет видеть, слышать, осязать; обработка и интерпретация полученной информации происходит в индивидуальном порядке.

В тюркском языкознании вопросы глаголов восприятия, в основном, зрительного и слухового, рассматривались в лексико-семантическом аспекте [Якупова. 2010]; в структурно-семантическом и сопоставительном аспектах [Юлдашев. 1961; Дадаев. 1997; Гарипова. 2013; Каксин, Чертыкова. 2009 и др.]. На материале языков разных семей наиболее полно описаны глаголы зрительного и слухового восприятия: слух и зрение являются основными каналами восприятия внешнего мира человеком. Представляя глагольную лексику тюркских языков, исследователи также обращаются в основном к описанию глаголов зрительного и слухового восприятия.

В хакасском языке также наиболее обширными по количеству лексико-семантических вариантов (ЛСВ) и частотными по употребительности являются глаголы **көр-** «смотреть, видеть» и **ис-** «слышать». Глаголы восприятия образуют семантическое поле на основании общности категориально-лексической семы «воспринимать окружающий мир определенным органом (зрением, слухом, обонянием, осязанием)», напр., **көр-** «смотреть», **ис-** «слышать», **чыста-** «нюхать», **тең-** «притрагиваться» и др. Они отражают процесс восприятия окружающего мира во всем его многообразии, в центре которого находится человек воспринимающий. Однако, в отличие от других глаголов антропоцентричной сферы, глаголы восприятия обозначают такие процессы, которые присущи не только человеку, но и другим живым существам, т. е. функции восприятия свойственны всем живым

существам. Мы считаем, что принципиальное разграничение восприятия окружающего мира людьми и животными состоит в осознании / познании воспринимаемой информации.

Семантика глаголов восприятия предполагает субъекта восприятия и объекта. В зависимости от целенаправленности или ненаправленности процесса, субъект может быть активным или пассивным. Ю. Д. Апресян в понятии восприятия видит тернарную оппозицию смыслов: «воспринимать» – «восприниматься» – «использовать способность восприятия». В принципе можно допустить необходимость четвертой серии глаголов, обозначающих активное воздействие объекта на орган чувства: «ср. бросаться в глаза для зрения, доноситься для слуха, шибать (в нос) для обоняния. Однако эта серия во отношениях менее регулярна, чем первые три, и мы ее пока не включаем в рассмотрение» [Апресян. 1995. С. 43-44]. Автор, исходя из того, что каждая из пяти подсистем восприятия (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) обслуживается тройкой глаголов, не считая синонимов, насчитывает 15 глаголов в русском языке ($3 \times 5 = 15$) [Апресян. 1995. С. 44]. Предложенную Ю. Д. Апресяном данную семантическую парадигму по тройной смысловой оппозиции мы попытаемся наложить на хакасский материал.

V. «Воспринимать». Как мы уже писали, в хакасском языке основные глаголы восприятия это – **көр-** «смотреть», **ис-** «слушать, слышать», **чыста-** «нюхать», **амза-** «пробовать что-либо (обычно, жидкое), чтобы определить его вкус или готовность», **тееп көр-** «попробовать задеть, дотронуться, прикоснуться, притронуться; потрогать». Эти глаголы выражают значение «воспринимать что-л.». Как видим, первые четыре глагола отличаются морфологической простотой, но они имеют разные синтагматические валентности: смотреть, слушать, нюхать, пробовать + что. В качестве объекта у глаголов **көр-** «смотреть», **ис-** «слушать, слышать» могут выступать придаточные предложения с главным словом в форме вин. п. Эти глаголы управляют также придаточными предложениями, вводимыми такими союзными словами, как **хайди** «как», **ниме** «что». *Че кем көрче, хайди аның күстіг паза пик чүреенде пўн хатап төріпче кізі* (Ат, 1590) – Но кто видит, как в его сильном и мужественном сердце сегодня перерождается новый человек. *Мин көрчем, нима сірер итчерер кўн тооза, сагынчазар, көрбинчем* – Я вижу, чем вы занимаетесь целыми днями, вы думаете, я не вижу. Объект при глаголе **ис-** «слушать, слышать» описывает ситуацию или событие, в которой субъект не участвовал и не был свидетелем, а только получил о ней информацию через третьи лица, которые не называются. *Искем, хайди анда Казар чалгызан илепче* (Ат, 209) – Я слышал, как там Казар страдает в одиночестве. Или же субъект может



быть свидетелем происходящей ситуации, благодаря своей слуховой способности. *Искем, хайди сірер тураа толдыра көглескезер* – Я слышала, как вы веселились на весь дом (т. е. было слышно во всем доме).

Глагол **амза-** «пробовать что-либо (обычно, жидкое), чтобы определить его вкус или готовность» сочетается лишь с существительными со значением продуктов питания: **арағаны амза-** «пробовать вино», **айран амза-** «попробовать айран» и т. д.

Глагол со значением осязания **тееп көр-** «попробовать задеть, дотронуться, прикоснуться, притронуться; потрогать» отличается от предыдущих не только аналитическим типом построения, но и маркировкой субъекта признаками «любопытство» и «любопытательность», которые обеспечиваются значением вспомогательного глагола **көр-** «пробовать». Тематика имен, занимающих позицию объекта при глаголе **тееп көр-** «попробовать задеть, дотронуться, прикоснуться, притронуться; потрогать» широка: это могут быть различные предметы, живые существа, т. е. физические тела, к чему можно прикоснуться, потрогать.

V. «Восприниматься». Данное значение обеспечивается тремя основными глаголами восприятия при помощи залоговых аффиксов: глаголы **көріп-** «смотреться, виднеться» и **чыстан-** «пахнуть» содержат в своей основе аффиксы возвратного залога – **ін/-н**, а глагол **истіл** – «слышаться» образован путем присоединения к основе **ис-** «слушать, слышать» аффикса страд. залога – **іл-**. Как видим, залоговые аффиксы допускают грамматический сдвиг в основе глаголов, за счет которого их семантика имплицитно указывает на субъекта. В данном случае в предсуппозиции допускается присутствие пассивного субъекта «за кадром» [Е. В. Падучева. 2004с С. 210]. Субъект при этих глаголах формально не занимает никакой синтаксической позиции в предложении. Но он воспринимает объект (то, что видно, слышно или пахнет), не направляя на него свое внимание и не прилагая каких-либо дополнительных усилий. *Хайдаң-да сарыннар истілче* – Слышно, как где-то поют песни. *Каскарның кистінең пөзік сынның чиит оол көрінче* (Ат, 101) – За спиной Каскара виден высокий молодой человек. *Пу пөзіктең прай чир үстү тигір төзіне читіре көрін чатча* (Ат, 161) – С этой высоты видна вся земля до далеких горизонтов.

«... Перцепция при этом является неконтролируемой. Звуковой объект, как известно, существует независимо от воспринимающего его субъекта, следовательно, звуковое событие в ситуации неактивного восприятия протекает самостоятельно и может быть либо замечено, услышано субъектом, либо может остаться невоспринятым» [Новоселова. <http://md.islu.ru>]. Такие ситуации Е. В.

Падучева трактует как «пассивно-потенциальная диатеза с родовым Наблюдателем» [Падучева. 2004. С. 211].

Иногда позиция субъекта при рассматриваемых глаголах может конкретизоваться: а) именем в дат. п. *Мағаа көрінминче, нименің үчүн аның харахтарының хыринда тырысхаттар чыылыс парған* – *күлінгенінең ме алай ирке көргенінең ме* (Ат, 183) – **Мне** не видно, из-за чего возле ее глаз появились морщинки: то ли от того, что она улыбалась, то ли от того, что смотрела так нежно; б) наличием личного аффикса в сказуемом придаточного предложения. *Пирееде наа хазып тоосабыс, «Алнынзар!» тіп команда истілче* (Чкч, 217) – Иногда как только **закончим** копать, слышна команда «Вперед!». Только глагол **чыстан-** «пахнуть» логически не может строить конструкции относительно второго случая.

Основные глаголы со значением осязания **тееп көр-** «попробовать задеть, дотронуться, прикоснуться, притронуться; потрогать» и со значением вкусового восприятия **амза-** «пробовать что-либо (обычно, жидкое), чтобы определить его вкус или готовность» не принимают никаких залоговых аффиксов и, соответственно, не могут выражать значение «восприниматься». Но действует глагол **тады-** «иметь какой-л. вкус», который сочетается с именем объекта (любое кушанье или напиток) и наречием, выражающим характеристику вкусового восприятия (вкусно, невкусно, неприятно, сладко и т. д.). Субъект, для которого какое-либо кушанье имеет какой-либо вкус, имплицитно, хотя действие, выражаемое этим глаголом не может совершаться без него. *Ұғуре хомай тадыпча ба?* – Что, суп имеет плохой вкус? Но возможны конструкции, где акцентируется внимание на субъекте, выраженном именем (обычно, местоимением 1 и 2 лица) в форме дат. п. *Салат мағаа, ачып парған чили, тадыпча* – **Мне** кажется, салат испорчен (букв. **Для меня** салат имеет вкус испорченного). В подобных предложениях присутствие выраженного субъекта в 1 лице означает, что обозначаемый наречием вкус характерен исключительно для него. Позиция субъекта, выраженного местоимением 2 лица, обычно появляется в вопросительных предложениях: *Халас сағаа хайди тадыпча?* – Как **тебе** хлеб? (букв. Какой вкус имеет хлеб **для тебя?**). Выражение субъекта местоимениями 1 или 2 лица, на наш взгляд, объясняется тем, что пищевой вкус относится к субъективной категории. Говорящий может рассуждать лишь о своих приятных или неприятных ощущениях во рту при приеме или пробе пищи с целью распознавания его свойств, поскольку он не может знать, какие ощущения испытывают другие лица. Также он может лишь спросить собеседника, какие он испытывает ощущения от пробы тех или иных продуктов.





По сведениям Ю. Д. Апресяна, в русском языке отсутствуют односоставные глагольные выражения значений осязания и вкусового восприятия с позиции объекта («восприниматься») и данные клетки семантической парадигмы заполняются свободными выражениями «быть на ощупь» и «быть на вкус» [Апресян. 1995. С. 44]. В хакасском языке значение «восприниматься» обслуживается четырьмя глаголами: **көрін-** «смотреться, виднеться», **чыстан-** «пахнуть», **истіл-** «слышаться». Аналогом русскому выражению «быть на вкус» является самостоятельный глагол **тады-** «иметь какой-либо вкус». А значение осязания в данном ракурсе никак не выражается.

3. «Использовать способность восприятия». Из пяти основных глаголов восприятия данное значение могут реализовать лишь глаголы **көр-** «смотреть, видеть», **ис-** «слушать, слышать», реже – **чыста-** «нюхать», формируемые конструкции которых отличаются следующими признаками:

а) «отсутствие объекта». В этих предложениях актуализируется способность субъекта воспринимать (смотреть, слышать, нюхать). *Пу одырған чонның аразында агаа таңнабаан, аны исеен улуг-кічиг дее халбаан* (Ат, 174) – Среди этих сидящих людей от мала до велика не осталось никого, кто бы не удивлялся ему и кто бы не слышал его;


б) «наличие характеризующих процесс конкретизаторов». *Кізінің хараана нога-да орта көр полбиныбысчазың. Че поэзыңны күстеп, орта даа көрчетсең, чүрееңде чиг сагыстар тыс пирбинчелер* (Ат, 142) – Почему-то не можешь смотреть прямо в глаза людям. Но, если даже и стараешься смотреть прямо, но в сердце тяжелые мысли не дают покоя. – *Тогырзар? – хази көрібіскен Шалгинов. – Теем хайза, тохтаңар. Улуг киректі сайбирга пирбеспіс* (Ит, 157) – Вы против? – посмотрел в упор Шалгинов. – Я же говорил, прекращайте. Мы не дадим испортить важное дело. В подобных конструкциях содержится обязательный актанта с семантикой признака действия.

В семантике глаголов **тееп көр-** «попробовать задеть, дотронуться, прикоснуться, притронуться; потрогать», **амза-** «пробовать что-либо (обычно жидкое), чтобы определить его вкус или готовность» не содержится сема использования способности восприятия, о чем свидетельствует отсутствие характерных для реализации данного значения признаков в формируемых ими конструкциях.

Таким образом, в хакасском языке оппозиции смыслов – «восприятие» – «восприниматься» – «использовать способность восприятия» обслуживаются 12 глаголами. (Вспомним, в русском языке, по сведениям Ю. Д. Апресяна – 15 глаголов: $(3 \times 5) = 15$) [Апресян. 1995. С. 44]). В хакасском языке в первой позиции значение «воспринимать»

выражается всеми пятью основными глаголами со значением восприятия. Во второй позиции «восприниматься» выпадает глагол со значением осязания: основной глагол **тееп көр-** «попробовать задеть, дотронуться, прикоснуться, притронуться; потрогать» не принимает залоговый аффикс, обеспечивающий другим глаголам значение «восприниматься». Третья позиция «использовать способность восприятия» репрезентируется только тремя глаголами: **көр-** «смотреть, видеть», **ис-** «слушать, слышать», реже – **чыста-** «нюхать», что может быть связано с их наибольшей частотностью. В их семантике также содержится наименование органа восприятия как инструмента действия, который эксплицируется как способность воспринимать: смотреть + глазами, слышать + ушами, нюхать + носом. В семантике глагола **амза-** «пробовать что-либо (обычно, жидкое), чтобы определить его вкус или готовность» тоже есть указание на орган восприятия (язык). Однако синтагматические возможности этого глагола и глагола **тееп көр-** «попробовать задеть, дотронуться, прикоснуться, притронуться; потрогать» не обладают признаками, характерными для глаголов данной категории.

Список литературы:

- Апресян Ю. Д. Образ  века по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. №1. С. 37-67.
- Гарипова И. Д. Словообразовательная детерминация глаголов зрительного восприятия (на материале русского и татарского языков): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2013.
- Дадаев Т. Ш. Глаголы чувственного восприятия в разноразностных (узбекском и русском) языках: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ташкент, 1997.
- Каксин А. Д., Чертыкова М. Д. Когнитивная основа семантической классификации глаголов восприятия в разноразностных языках // Культура народов Причерноморья. Научный журнал. № 168. 2009. Т. 1. С. 331-334.
- Кубрякова Е. С., Демьяненко В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов. М.: МГУ, 1997. 245 с.
- Кубрякова Е. С. Семантика в когнитивной лингвистике (о концепте контейнера и формах его объективации в языке) // Известия РАН. Серия литературы и языка. Т. 58. № 5-6. 1999. С. 3-12.
- Моисеева С. А. Романтическое поле глаголов восприятия в западно-романских языках. Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. 264 с.
- Найссер У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии. М.: Прогресс, 1981. 231 с.
- Новоселова М. В. Концептуализация ситуации слухового восприятия с различными профилирующими признаками // «Magister Dixit»-научно-педагогический журнал Восточной Сибири №3 (09). Сентябрь 2013 (<http://md.islu.ru/>).
- Падучева Е. В. Динамические модели в семантике



лексики. М.: Языки славянской культуры, 2004. 608 с.

Чейф У. Память и вербализация прошлого опыта // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1983. Вып. 12: Прикладная лингвистика. С. 35-74.

Юлдашев А. А. Глаголы чувственного восприятия (verba sentiendi) в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М.: АН СССР, 1961. С. 294-461.

Якупова Л. Н. Лексико-семантическое поле слухового восприятия в башкирском языке: автореф. дисс... докт. филол. наук. Уфа, 2010.

Список иллюстрационных источников:

Ат – Татарова В. Аат табызы. Повесть. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1991. 176 с.

Ит – Иртенги тан. Абакан: Хак. отд. Красноярского кн. изд-ва, 1986. 120 с.

Чкч – Чарых кунниг чирим. Солнечный мой край. Сб-к художественных произведений хакасских авторов. Сост.: А. Е. Султреков, Л. В. Челтыгмашева, Н. С. Майнагашева. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2007. 348 с.

П. Е. БЕЛОГЛАЗОВ

Многозначность корневых слов в ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

В статье рассматривается явление многозначности (полисемантизма) корневых слов в хакасском языке. Многозначность прослеживается по двум признакам: а) в зависимости от структуры слова (количества слогов); б) в зависимости от принадлежности слова или к грамматическим классам, или к той или иной сфере употребления.

P. E. BELOGLAZOV

The polysemy of the root words in Khakas LANGUAGE

The article deals with the phenomenon of polysemy (polysemantic) root words in Khakas language. The ambiguity can be traced in two ways: a) depending on the structure of a word (number of syllables); b) depending on the accessories words or grammatical classes, or to the particular area of use.

Имеется существенная разница между понятиями «корень» и «корневое слово». Корень служил корневым словом на определенном этапе истории языка, или служит в некоторых языках, где он сохранился в качестве самостоятельного слова при образовании новой формы (производного слова). Корневое слово – понятие статическое. В него не входят корни, лишенные ныне внутренней формы. В понятие «корневое слово» включаются, в основном, исторически производные слова, которые неразлагаемы в языковом восприятии современного носителя языка [Юнусалиев. 1955. С. 34].

В лексике хакасского языка присутствует такое

явление как полисемия или многозначность слов. Многозначность понимается как способность слова одновременно обладать разными значениями. Это явление в языке прослеживается по двум признакам: а) в зависимости от структуры слова (количества слогов); б) в зависимости от принадлежности слова или к грамматическим классам слов, или к той или иной сфере употребления.

По структурному признаку в словарном составе хакасского языка полисемантизмом или многозначностью отличаются первообразные (односложные), далее двусложные (в том числе исторически производные) слова, многосложные же редко обладают этим качеством. В качестве примера приведем слова хакасского языка, имеющие по четыре и более значения на букву «ч»:

ОДНОСЛОЖНЫЕ

чап- 1) закрывать, затворять что-л.; 2) крыть, покрывать что-л.; 3) укрывать, укутывать кого что-л.; 4) прям. и перен. закрывать; 5) сажать (в тюрьму);

чат- 1) лежать, находиться; 2) ложиться, укладываться; 3) лежать, отдыхать; 4) лечь, повалиться (о траве, злаках); 5) умереть, погибнуть, паст в бою;

чар- 1) колоть, раскалывать, щепать; 2) делить, отделять; 3) разнимать, расторгать; 4) разлучать кого-л, с кем-л.; 5) разбивать что-л.;

чит- 1) достигать чего-л., доходить, доезжать, долететь до чего-л.; 2) догонять, нагонять кого-л, что-л.; 3) приближаться, наступать, доходить, достигать; 4) доставать, дотягиваться до чего-л.; 5) попевать, созреть; 6) доставать, добывать, получать, приобретать что-л.; 7) быть достаточным, хватать;

чир 1) Земля; 2) земля, мир, вселенная, земной шар; 3) земля // земляной, суша; 4) земля, почва, чернозём; верхний слой земной коры; земная кора; 5) земля, территория с угодьями, земельные угодья; 6) место, местность, край, сторона, территория, пространство; 7) местность, место, родина, отчий дом, страна;

чи- 1) есть, поедать что-л.; 2) есть, разъедать, разрушать что-л.; 3) размывать, уносить (водой); 4) перен. точить, грызть, непрестанно бранить, есть кого-л.;

чол 1) дорога, путь, тракт, трасса // дорожный, путевой; 2) путь, дорога, путешествие; 3) путь, дорога, средство сообщения; 4) путь, линия, направление; 5) строка; 6) русло; 7) путь, дорога, орбита, траектория; 8) линия (на ладони, по которой определяют судьбу человека); и другие.

ДВУСЛОЖНЫЕ

(сюда не входят производные от односложных и фонетические омонимы)

чага 1) пояс (брюк, юбки); 2) уст. воротник; 3) край, грань, опушка; 4) опалубка для бетона;



чара- 1) быть впору, подходить по размеру; 2) подходить, быть к лицу; 3) быть пригодным, годиться; 4) решиться;

чiтi- 1) становиться острым, заостряться; оттачиваться, затачиваться; 2) перен. становиться острым, зорким (о слухе, зрении); 3) становиться острым, бойким (о языке, речи, уме); 4) перен. становиться бодрым, бойким, резвым; крепнуть, выздоравливать (физически); 5) перен. становиться живым, бойким, активным, деловым;

чоґар 1. нареч. 1) вверх, наверх; 2) наверху, вверху; 2. послелог, обозначающий направление 1) вверх; 2) вверх (против течения реки); 3. сторона, расположенная вверх против течения реки; запад и другие.

Если не считать заимствования и производные от односложных и двусложных основ, то многозначность мало представлена в составе трех и более сложных слов на разобранную букву «ч». Пример: **чачыра** - «1) моросить (о дожде); брызгать, брызгаться; 2) лететь, отлетать, отскакивать; 3) взрываться, разрываться; 4) лететь, разлетаться, рассыпаться; 5) падать, сваливаться откуда-л.; вылетать, выбиваться откуда-л., из чего-л.; 6) выбегать, вылетать откуда-л.; 7) перен. разг. слететь; 8) перен. внезапно прерваться, исчезнуть (о сне); 9) перен. эвф. внезапно умереть (о грудном ребенке).

Односложные же слова обладают исключительной многозначностью, они могут иметь от двух до десяти значений, и можно сказать об относительной многозначности двусложных, имеющих не так много значений.

По признаку принадлежности корневых слов к грамматическим классам или сферам употребления наибольшей многозначностью обладают:

1) глаголы, особенно односложные:

пир- 1) давать, выдавать, отдавать кому-л. что-л.; 2) вручать кому-л. что-л.; преподносить, предоставлять; 3) выделять кого-л., давать что-л. кому-л.; 4) доставлять, приносить (о результате); 5) давать, отдавать, определять, предлагать цену; 6) давать, определять возраст; 7) сдавать что-л.; 8) перен. бить, ударять; 9) в качестве вспомогат. глагола выражает законченное действие, совершающееся для другого лица;

2) анатомические названия: **пас** 1) голова, головной; 2) начало, исток; 3) головка чего-л.; 4) колос; 5) вершина, верхушка; 6) глава, вожак, руководитель, начальник; 7) единица счета голова; 8) в знач. служ. имени указывает на время; 9) с афф. принадлежности и с предшествующим деесп. обозначает состояние кого-л., чего-л.; **пил** 1) поясница; 2) пояс, талия; спина // спинной; 3) седловина, перевал; 4) перен. изгиб и другие.

С другой стороны, имеются следующие лексические группы, независимо от структуры, которые оказываются моносемантичными (одно-

значными): 1) личные местоимения: **мин** мест. я; **син** мест. ты; **пiс** мест. мы; **сiрер** мест. вы (обращение к нескольким лицам); 2) числительные порядковые: **пастагы** первый; **iкiнчi** второй; **ўзiнчi** третий; **тўртiнчi** четвертый; **пизiнчi** пятый; **онынчы** десятый; 3) названия родства: **iче** мать (в широком смысле) // материнский; **паба** отец // отчий; папа; родитель; 4) названия одомашненных и диких животных и зверей: **iнек** корова; **пызо** телёнок-сосунок; **хоосха** кошка // кошачий; **хозан** заяц // заячий; **аба** медведь // медвежий; **порсых** барсук // барсучий; 5) названия флоры: **пўр** лист; **хазың** берёза // берёзовый; **тирек** тополь // тополиный; **чылаңот** пикулька (растение из семейства ирисовых); 6) наименование предметов хозяйства и быта: **кўдес** горшок, чугунок, чугунок; **самнах** ложка; **iзiк** дверь // дверной; **хазаа** скотный двор; загон для скота; **хаңаа** телега; 7) название природных явлений: **кўтўрт** гром; **чил** ветер // ветровой, ветряной; **наңмыр** дождь // дождевой; **пулут** туча, облако. Следует упомянуть количественные числительные, которые, в отличие от порядковых, являются многозначными: **пiр** 1) при конкретном счете, в функции определения один, одно; 2) один, единственный; 3) один, одинаковый, похожий; 4) единица; оценка, балл; 5) показатель неопределенности; **iкi** 1) два; 2) двойка (оценка); 3) со словами, оканчивающимися на **-лыг**: дву(х), обоюдо, двояко; **ўс** три; трёх-; 2) три; разг. тройка (оценка); **пис** 1) пять; 2) пять, пятёрка (оценка, балл); но есть количественное числительное с одним значением - **тўрт** четыре.

Можно сделать вывод о том, что полисемия находится в зависимости как от структуры самого слова, так и от его принадлежности к определенному грамматическому классу или к сфере употребления. Многозначность производных слов непосредственно связана с полисемией самой основы (корня или корневого слова).

О природе многозначности в лингвистической литературе существует две противоположные друг другу точки зрения: одни предполагают, что полисемия – явление исторически развивающееся, другие, наоборот, склоняются к тому, что полисемантизм предшествует моносемантизму

Вторая точка зрения выражена Г. Вамбери, автором этимологического словаря, который писал, что положение Г. Курциуса о том, что полисемантизм предшествует моносемантизму, находит полное подтверждение на материале тюрко-татарских языков, хотя это утверждение автора ни одним фактом не подкреплено. Противоположную точку зрения занимает А. А. Потебня. Касаясь лишь именных основ, он писал, что когда имя было применено к одному предмету, оно имело только единоличное, конкретное значение [Потебня. 1878. С. 15].



При необходимости выражения новых понятий, при невозможности изобрести новое слово основой служат те же корневые слова, которые существуют в языке в течение многих эпох и уже имели не одно лексическое значение, то есть наличное в языке слово, чаще всего корневое, носит дополнительную семантическую нагрузку, оставаясь в то же время носителем прежних лексических значений. Процесс приобретения нового значения происходит не хаотически, а по действующей в языке строгой закономерности, заключающейся в том, что одно из прежних значений старого слова сближается с новым понятием по ассоциативной связи смежных или сходных с ним представлений. Например: хакасское слово **кӱс** 1) уст. глаз; 2) зрение; 3) ушко (иголки); 4) петля (при вязании); 5) ячейка (в сети); 6) глазок чего-л. На основании того, что во всех древних и современных тюркских языках **кӱз** с его фонетическими разновидностями **кӱс**, **күз**, **гӱз**, **күс** обозначает анатомическое «глаз», в то время как другие его значения в них расходятся, например: алтайское **кӱс** 1) глаз; 2) глазок (улья); отверстие; 3) знак масти (об игральных картах); азербайджанское **кӱз** 1) глаз; 2) источник, исток ручья; 3) отверстие; 4) отделение, полка; 5) выдвижной ящик; 6) чашка (весов); 7) пролет, арка, киргизское **кӱз** 1) глаз; 2) ушко, петелька; 3) одна половина переметных сум; 4) глазок (в кольце); 5) петля силка; 6) клетка решетки юрты; 7) место выхода воды в источниках, можно полагать, что наиболее или основное значение слова **кӱз**, с которым связано образование других его значений, было обозначение анатомического названия «глаз».

Все переносные значения образовались в результате сближения различных представлений о глазе. Здесь играло роль или общее внешнее сходство нового предмета или его детали с глазом (глазок в кольце), или какой-нибудь несущественный признак глаза, например, его отдаленное сходство с отверстием.

Полисемия (многозначность) возникает в силу необходимости звукового выражения новых понятий. В основе развития полисемии лежит перенос значения или одного из значений существующего слова на новое понятие по ассоциативной связи сходных с ним представлений. Многозначность корневых слов есть исторически развивающееся явление. Полисемию следует рассматривать как один из важных способов развития лексики, прежде всего её ядра – корневых слов. Многие корневые слова наряду с сохранением своей прежней семантики приобрели новые значения, то есть тот же состав корневых слов, что функционировал в языке несколько веков тому назад, ныне выражает значительно больший круг понятий. Развитие семантики есть развитие одной из существенных сторон языка – его содержания [Юнусалиев. 1955. С. 113].

Богатство или развитость языка, его основного словарного фонда следует измерять не только

количеством слов, но и количеством значений, передаваемых этим составом слов. Ядро основного словарного фонда характеризуется исключительной устойчивостью, изменяется очень медленно и исключена возможность пополнения его путем придумывания новых слов вне языковой традиции.

Список литературы:

Потебня А. А. Записки по русской грамматике. Ч. 2. Харьков, 1878.

Юнусалиев Б. М. Киргизская лексикология. Ч. 1. Фрунзе, 1955, 246 с.

И. М. ЧЕБОЧАКОВА

Прилагательные с диминутивными аффиксами в хакасском языке: общая характеристика*

В статье рассматривается употребление хакасских диминутивов-прилагательных в текстах. Выделены и описаны особенности сочетания производящих основ с диминутивными показателями, проанализирована их прагматическая составляющая. Установлено, что наиболее частотное сочетание диминутивного аффикса и производящей основы качественного прилагательного со значением низкой степени его интенсивности.

I. M. CHEBOCHAKOVA

Adjectives with diminutive affixes in Khakass language: general characteristics*

The article discusses the use of Khakass diminutive adjectives in texts. Particular combination of manufacturing bases with diminutive figures are identified and described, analyzed their pragmatic component. The most frequent combination of diminutive affix and producing bases qualifying adjective the value of low degree of its intensity it was found.

В настоящей статье рассматриваются особенности употребления диминутивных прилагательных в монологической речи в текстах на хакасском языке. В современной лингвистике утвердилась мысль о том, что художественный текст произведения, являясь результатом лингвокреативной деятельности, имеет своего адресата. Другими словами, автор создает художественное произведение в расчете на обязательное прочтение его читателями. Выявлено, что в каждом акте речевого общения говорящий стремится достичь некоторой неречевой цели, которая сводится к регуляции

*Статья выполнена в рамках гранта РГНФ № 15-04-120-30, тип проекта: «в», основной конкурс 2015 года, название: Система автоматического морфологического и синтаксического анализа для корпусов миноритарных тюркских языков России, руководитель: Шеймович А.В.



деятельности собеседника, к воздействию на его сознание, к управлению им. Лингвистическая прагматика исследует условия использования языка коммуникантами в актах речевого общения. Они включают в себя «коммуникативные цели собеседников, время и место речевого акта, уровень знаний коммуникантов, их социальные статусы, психологические и биологические особенности, правила и конвенции речевого поведения, принятые в том или ином обществе» [Богданов. 1996. С. 268].

Диминутивы являются представителями семантической категории, в основе которой лежит представление о предмете и его свойствах, меньших определенной нормы. Ядерные, основные грамматические средства ее выражения в хакасском языке – продуктивные аффиксы =чах, =ас, =ах, в сфере прилагательных ограниченно (в качинском диалекте) действует также =хына.

3. Рудник-Карват устанавливает три функции словообразования, реализующиеся в диминутивных производных: функцию сообщения, экспрессивную и побудительную функцию. Под функцией сообщения понимается общая функция информирования говорящим о ситуации; экспрессивная функция связана с выражением субъективных чувств и оценок говорящего; побудительная функция связана с воздействием на адресата говорящего, имеющего иллюкативные цели (просьбы, предложения, приглашения, уговаривания, приказа) [Рудник-Карват. 1998. С. 316] Говорящий для достижения намеченных целей вырабатывает специальную речевую тактику [Рудник-Карват. 1998. С. 319-320] А. А. Буряковская пишет, что употребление диминутивов свидетельствует об определенной психологической атмосфере и закреплено за различными фреймами, выделяемыми по признакам социального статуса, возраста и пола коммуникантов [Буряковская. 2008. С. 13-14].

Примеры употребления диминутивов говорят о связи значения рассматриваемых единиц с речевой ситуацией, поэтому для раскрытия их семантической специфики необходимо привлекать контекст.

Частотны диминутивы в монологической речи. Монологическая речь – форма речи, образуемая в результате активной речевой деятельности, рассчитанной на пассивное и опосредованное восприятие. Для нее типичны значительные по размеру отрезки текста, состоящие из структурно и содержательно связанных между собой высказываний, имеющие индивидуальную композиционную построенность и относительную смысловую завершенность [Винокур. 2000. С. 310].

Анализ употребления диминутивов в монологической речи показал, что данные единицы служат для обозначения небольших предметов, также они ситуативно могут употребляться для выражения отношений противопоставления объектов, свойств, качеств внеязыковой действительности. Кроме этого, выделяется их экспрессивная функция, но она не

является объектом исследования в данной статье.

Диминутивный аффикс в хакасском языке частотен при основах прилагательных с меньшим, нежели «стандартные», размерами, параметрами, количественной характеристикой, весом. В связи с этими семантическими особенностями сочетаемости основы и диминутивного аффикса, как нам кажется, в процессе развития языка часть производных основ, употребляясь с уменьшительным аффиксом, переставала восприниматься как производная, что давало возможность для дальнейшего развития подобных единиц в морфонологическом-словообразовательном отношении. Также возможно и употребление комбинаций из двух, иногда трех диминутивных показателей.

Приведем примеры:

Жидкий – жиденький:

... харахтары суғланыбысхан, пурныларынча іділчеткен сууғ=ас суғны удаа сым тартынған [Доможаков. 1987. С. 198]. Глаза ее наполнились слезами, она тихо и часто шмыгала стекавшей по стенкам ноздрей жиденькой жидкостью.

Низкий – низенький:

Ол, нимелерін чабыз=ах стол үстүне салып, Торкаа сөлепче: - Позың даа азыранып алғайзың за, тігі чайник хайнаан полар [ХЧ. С. 19]. Она, поставив то, что принесла, на низенький стол, говорит Торке: - Сам бы тоже поел, тот чайник, наверное, кипел.

Чабыз=а(х)=ғына чалғыс турачахтың кічичек көзенегі чадап ла харасхы тобыра палаңнап турча [ХЧ. С. 27] – Маленькое окно низенького одинокого домика кое-как сверкало сквозь темноту. Аның ізінен чабыз=ах сыннығ, тас пастығ кізі сых килген [Татарова. 1991. С. 92]. – Из его двери вышел лысый человек низенького роста. Оларға ікөлеңе ағас аразындағы кізінің сүрнүге түскені пілдір парған, аның өстеенін дее чабыз=ах тан хулахха ағылған осхас [Татарова. 1991. С. 23]. – Им обоим показалось, что среди деревьев споткнулся человек, что даже как будто его вздох принесло небольшим (букв. низеньким) ветром. Ол күн көріне түскен чонымның пурунғызы – чабыз=ах чорғы аттар, чыда-хылыстығ ирлер [АТ. С. 6-7]. – В этот было явлено прошлое моего народа – низенькие иноходцы, мужчины с копьями и саблями.

Тесный – тесненький:

Тура даа нимес, турачах тиирге кирек. Ізігі уғаа чабыс – мөкейіп ле кірерге чарир. Істінде, тізең, уғаа тар=ғын=ах... [Татарова. 1991. С. 63]. – Нужно назвать даже не домом, а домиком. Дверь его очень низка – можно войти только наклонившись. Внутри же очень тесненько. Оймах-күрүптегі яблах үрені асхынах нимес, че аны салар чирі тар=ғын=ах [Татарова. 1991. С. 23]. – В подвалах семенного картофеля не-



мало, но не хватает места для его посадки (букв. место для его высаживания тесненькое). Чир турачахта пизӧлеңе тар=ғын=ах таа полза, тӧзек тимнеп, чатыр салғаннар [Туран. 1981. С. 99]. – Хотя в землянке тесненько для пятерых, постелив постель, уложили спать.

Мягкий – мягонький:

– Аламдыр, ноо нимес абағыр турзың, хулаам сала тун парбады? – апсахтың тітірескен нымзағ=ас табызы истілді [ХЧ. С. 47] – Глупец, зачем кричишь, чуть уши не заложило? – послышался мягонький дрожащий голос старика.

Тонкий – тоненький:

Хости чатхан ағас харачағаста прай кирек ние пар: чоон, ниске пістер, іцелер, ... чоон, ниске сиір чіптер, киндір чіптер; ниске=чек кұмұс, алтын чіптер [Доможаков. 1987. С. 45] – В лежащем рядом деревянном ящичке есть все необходимое: большие, тонкие пила, иглы, ... толстые, тонкие нити из сухожилий, нитки из конопли; тоненькие серебряные, золотые нити. Хара кофталығ, көк сарафаннығ, сылағай пилінде ниске=чек хоос чібек хур [Татарова. 1991. С. 19]. – В черной кофте, голубом сарафане, на стройной талии тоненький шелковый пояс с вышивкой. Кӧбізін хынып кӧргебін пас пладын: ол кізі сазынаңоң ниске=чек чібекнең хоосталтыр [Тиников. 1982. С. 57]. – Я разглядывал платок больше с интересом: он был вышит шелковыми нитями тоныше человеческого волоса. Антон ниске=чек табыснаң сыңыли тӧскен [ХЧ. С. 61]. – Антон сказал (букв. зазвенел) тоненьким голосом. Холынаң мыхтызын тайанып, көксін чарыдып, нискечек үнін хатығ арах тудып, ӧкпелен парған поэзы чоохтанды: – Хайдағдыр амды, адайлар! [ХЧ. С. 174]. – Подбоченившись, выпятив грудь, сделав свой тоненький голос строже, рассерженно сказал: – Каково теперь, собаки!

Мелкий – мелконький:

Олар, ооғ=ас сур чіли, чылтырасхан салымнығ оттар пастарын хычыхтана хаап ала, тари ойлазып, чорахтанғаннар [Тиников. 1982. С. 62]. – Они (овцы), хватая макушки травы с росой, переливавшейся, как мелконькие бусинки, бродили, разбегаясь в разные стороны. Анаң ноға-да суғлан парып, кірбіктерінде сур осхас ооғ=ас тамчығастар керосин лампазының чариинда чылтыраза тӧскеннер [Тиников. 1982. С. 156]. – Потом почему-то (ее глаза) наполнились слезами, в свете керосиновой лампы на ресницах сверкнули мелконькие капельки, как бусинки. Олча, ооғ=аз=ах тирлер сых килген хамаан чыза тартыныбызып, чоон тулиин иңні азыра силібіскен [Нербышев. 1983. С. 114]. – Олча вытерла свой лоб, на котором выступили мелконькие капли пота, перекинула толстую

косу через плечо.

Слабый – слабенький:

Орапис тее пастағы туста матлама пала полған. Уятчыл, ӧкіске тӧйі, ибі-чурты чох осхас. Хайдағ-да чоон, чазығ, уйан=ах көрінген [Туран. 1984. С. 109] – Орапис тоже сначала был серьезным парнем (по контексту). Стеснительный, как будто сирота, бездомный. Казался каким-то большим, больным, слабеньким. Ээзі аны пірее-пірее иркеледібісче, анығтырысахтығ холлары хоосхачахтың ойан=ах тӧгінде чылынып, аар тоғыстаң тынанчатхан осхас [Татарова. 1991. С. 26]. – Хозяйка иногда ласкает ее, ее морщинистые руки греются на реденькой шерсти кошечки, как будто отдыхают от тяжелой работы.

Плохой – плохонький:

Соорының хыринда чабал=ғына хомот, сидолка паза хазың тӧтее чатхан [ХЧ. С. 58]. – Рядом с его санями лежали плохонький хомут, седелка и березовая дуга. Пір чабал=кай кирі інек, ағырығ торбах, игір сӧӧк хойлар – прайзы хыстап полбас маллар [Туран. 1981. С. 68]. – Одна плохонья старая корова, больной годовалый теленок, кривые овцы – весь скот, который не сможет перезимовать. Мына Тодыр. Чабал=хына хара пиіліг тӧгдей салтыр изерде... [Нербышев. 1983. С. 48]. – Вот Тодыр. Сидит, сгорбившись, в седле на своей плохонькой черной кобыле.

Легкий – легонький:

Мына мындағоң сымзырыхта ол поэзы нииг=ез=ек кимені чардң ағын суғзар ідібіскен [Татарова. 1991. С. 77-78]. Вот в такой же тишине он сам оттолкнул легонькую лодку в реку от берега.

Анаң іцезінің нииг=ез=ек холы чирде чатчатхан, адай теерізінең тіккен пӧрийн пазына кизіртіп салған. [Татарова. 1991. С. 95]. – Потом легонья рука его матери подняла лежавшую на земле шапку из собачьей шкуры и надела на его голову.

Малый – маленький:

Антон, кічи=чек пазын тӧбін тӧзіріп, тирен сағыссыраста одырча [ХЧ. С. 64]. – Антон сидит, глубоко задумавшись, опустив свою маленькую голову. Харда кічичек хан тоолаптыр [Топоев. 1991. С. 30]. – На снегу, оказывается, немного крови (букв. на снегу капала, оказывается, маленькая кровь). Аның сизіктіг чӧреенде кічи=чек ізеніс тӧріп парған – пабазы чазылар [Татарова. 1991. С. 8]. – В ее бдительном сердце родилась маленькая надежда – ее отец поправится. Арғыстары кічи=чек чир поллығ турачахта тыхталдыра тол партырлар [Туран. 1981. С. 85]. – Его друзья набились в маленький домик с земляным полом. Мычык,



чабызах чоон арах көгістіг, кічи=чек кізі, паза Миките Сагоның пір чалчызы Микейленің ікөлен, асты арыглап (илген), хаптарға хап-тапчалар, анаң ласты Микитенің заимказына апарып, аның аңғарына ур салча [ХЧ. С. 60]. – Мычык, маленький низенький человек с пи-роковатой грудью, вдвоем с Микейле, одним из слуг Миките Саго, чистят зерно (просеивая), засыпают в мешки, потом везет это зерно на заимку Микейле, там засыпает его в амбары. Кічи=чек, наа ла азахха кірген алай ба хойнын-да чөрген палалар даа, боецтерге сыйых піріп, чоохтанарға көніккелек тіллерің постарының өріңгенін пулбурап ўдесчелер [ХЧ. С. 187]. – Даже маленькие дети, только что начавшие ходить или сидящие на руках у матерей, давая гостинцы бойцам, провожали (их), непонятно высказывая свою радость при помощи своих языков, не привыкших говорить.

Тонкий – тоненький:

Агаа, чуға=чах сөоктіг ипчі кізее, угаа изі чох [Татарова. 1991. С. 8]. – Ей, тоненькой женщине (букв. женщине человеку с тоненькой костью), очень не по себе. – Изен, – чуғачах ирнілерні чыы тудыбысхан ўгретчі [Нербышев. 1983. С. 126]. – Здравствуй, – поджал тоненькие губы учитель.

Короткий – коротенький:

Чуға, хысха=чах, нискечек көк от ... [АТ. С. 10]. – Слабая, коротенькая, тонкая зеленая трава.

Часто диминутивные прилагательные (также и существительные) контекстуально используются для выражения отношений противопоставления. Приведем примеры:

Тоғысчы хол – алтын хол! Сілікчем ипчінің кічи=чек=кіне хол=ычаан. Істімде хайхас. Чапсыс. Мындағ, иреннернің халын салаалығ холларынаң ікі-ўс хати кічіг хол=ычах, хайдағ улуғ тоғысха сыдапча! [АТ. С. 69]. – Рабочая рука – золотая рука! Трясу маленькую ручку женщины. Внутри меня удивление. Восхищение. Вот такая ручка, меньше в два-три раза мужских рук с твердыми пальцами, с какой большой работой справляется! Пишущий через описание руки женщины и ее противопоставление мужским рукам восхищается ее трудовыми результатами.

Буянка, өскен сынға кічи=чек тее полза, матлама=чах полған. Пір дее хайди полбаан. А мин, нимее чарабаан, тың ағырыбысхам [АТ. С. 44]. – Буянка, хотя и маленькая ростом, была молодец. Ничто с ней не случилось. А я, неудачница, сильно заболела.

Соонаң на ол Майраның кічи=чек, че күстіг холларын охсанған. Аның кічи=чек, че күстіг холлары чалтанмин, туртхупин, чўрек масса-

жын тузында ит пиргеннер... [Татарова. 1991. С. 137]. – Только потом он целовал маленькие, но сильные руки Майры. Ее маленькие, но сильные руки, не боясь, сделали массаж сердца вовремя...

Кичеегі кічи=чек палалар, пўүн чиит оолхыстар, танда... [Татарова. 1991. С. 117]. – Вчерашние маленькие дети, сегодня молодые парни и девушки, завтра...

Апчук пөзік, Поскыр аның хыринда чабыз=ах, че Апчуктаң чоон [ХЧ. С. 66]. – Апчук высокий, Поскыр рядом с ним низенький, но больше Апчука.

Таким образом, подводя итоги, можно сказать, что диминутивный аффикс в хакасском языке частотен при основах прилагательных с меньшими, нежели «стандартные», размерами, параметрами, количественной характеристикой, весом. В процессе развития языка часть производных основ, употребляясь с уменьшительным аффиксом, переставали восприниматься как производные. Это давало возможность для дальнейшего развития подобных единиц в морфонологическом-словообразовательном отношении. Диминутивные прилагательные контекстуально используются для выражения отношений противопоставления.

Список литературы:

- Богданов В. В. Лингвистическая прагматика и ее прикладные аспекты // Прикладные аспекты языкознания. СПб., 1996. С. 268-275.
- Буряковская А. А. Диминутивность в английской языковой картине мира. АКД. Воронеж, 2008. 153 с.
- Винокур Т. Г. Монологическая речь // Большой энциклопедический словарь. Языкознание. М.: Научное изд-во «БРЭ», 2000. С. 310.
- Рудник-Карват З. О функциях уменьшительных и увеличительных существительных в тексте // Лики языка. К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998. С. 315-326. С. 326.



А. С. КЫЗЛАСОВ

К вопросу функционирования устной формы современного хакасского языка

В статье рассматривается проблема функционирования устной формы современного хакасского языка. Актуальность темы исследования определена в связи с отсутствием такого рода работ в хакасском языкознании. Сделана попытка анализа разговорной речи носителей хакасского языка. Исследуются вопросы влияния русского языка на лексический и грамматический строй разговорного хакасского языка. Выявлены причины сужения функционирования устного хакасского языка.

V. S. KYZLASOV

TO THE QUESTION OF FUNCTIONING OF VERBAL FORM OF MODERN KHAKAS LANGUAGE

The article deals with the problem of functioning of the oral forms of modern khakas language. The relevance of the research themes identified in connection with the lack of this kind of work in Linguistics concerns. Attempt analysis of conversation media khakas language. Explores the influence of Russian language on lexical and grammatical stroy conversational khakas language. Identified causes narrowing of the functioning of the khakas language interpretation.

Устный разговорный язык – это звучащая форма самого языка, которая связана с людским общением. Он служит средством коммуникации. Есть разные мнения по поводу определения сущности этой формы языка.

По мнению В. Д. Девкина, основной формой функционирования разговорной речи является устная речь. «Однако далеко не все устное, произносимое (и даже воплощающееся в разговоре) относится к речи разговорной. Любой написанный текст, даже самый «книжный», имеющий деловой, научный, официальный характер, можно представить в устном виде, но разговорной речью он от этого не станет» [Девкин. 1979. С. 14].

О. А. Лаптева считает разговорную речь разновидностью литературного языка. И потому разговорная речь обладает нормированностью. По ее мнению, разговорная речь существует только в устной форме. При этом она может быть как диалогичной, так и монологичной, хотя, как отмечает О. А. Лаптева, монолог и диалог не всегда легко разграничить. Но в любом случае разговорная речь является адресованной [Лаптева. 1976. С. 49–58].

Мы считаем, что устную диалектную речь также можно отнести к разговорному языку. Хотя в диалектном языке всегда есть отличительные

черты от обиходно-разговорного языка, прежде всего фонетические различия.

Можно утверждать, что обиходно-разговорная речь является единым для всех носителей хакасского языка средством устного и неофициального письменного общения. Она претерпела в силу определённых исторических и других причин известную унификацию, заключающуюся в том, что в общении людей из различных диалектных групп выработались и постоянно вырабатываются единые для всех лексические и грамматические нормы. Хотя территориальные диалектные особенности до сих пор сохраняются.

Как известно, диалекты хакасского языка служат источником и базой литературного языка. Они формируют лексический состав и основные грамматические особенности хакасского языка. Функционирование письменного литературного языка напрямую зависит от его устной формы. Языковые изменения обычно происходят в связи с появлением новых явлений и осуществлением социально-экономических перемен в различных сферах деятельности людского сообщества.

Лексико-грамматический строй хакасского языка подвергается влиянию русского языка. В нем начинают появляться неологизмы, и тем самым происходит существенное увеличение лексического фонда языка. Они в свою очередь воздействуют на речь носителей хакасского языка. И таким образом незаметно происходят изменения в грамматике, в структуре построения слов и предложений.

Приметой нашего времени является тяга носителей хакасского языка к игре иностранными словами. Наблюдается стремление насытить свою речь заимствованными словами, даже если они понятны массовому читателю и телезрителю. Например, *дядкам минің западта воевать полган – дядка мой воевал на западе; алгыс оларга, что завоевали мир – благодарны им, что завоевали мир* [Хакасское телевидение. Хабарлар. 27.05.2015].

В хакасском языке русские слова как бы незаметно вплетаются в «ткань» разговорной речи и получается так, что заимствованное слово становится «незаметным», органично вливаясь в хакасскую речь. Например: *Землянкада чуртаабыс. Паза көрзебіс сорок самолетов тидірлер на небе. Піс Севернай Кореяда полгабыс. Анаң «По вагонам!» хысхырып турчалар* [Информант Поросенов З. Ф.]. Для носителя качинского диалекта, очевидно, такое «гибридное» произношение не портит его ощущения, что он говорит на своем родном языке, потому что носители диалектов почти не замечают, что они часто употребляют в разговоре иноязычные слова и выражения. В вышеприведенном примере слова (*землянка – чир алтындагы турацах, сорок – хырых, небо – тигір, по вагонам – вагонарча*)



можно было употреблять на хакасском языке. Из-за постоянного русскоязычного окружения носители качинского диалекта привыкли пользоваться русскими словами, то есть эти иноязычные слова для них как бы стали родными.

Новым явлением в радио и телевизионных материалах можно считать то, как носители хакасского языка часто используют свободное расположение в предложении подлежащего и сказуемого. В хакасском языке, как известно, подлежащее и сказуемое имеют строгое расположение в предложении, т. е. подлежащее обычно стоит впереди, а сказуемое в конце предложения. Это результат влияния русского языка, т. к. в нем главные члены предложения имеют свободное расположение. Такой изменчивый порядок членов предложения в хакасском языке становится привычным. К примеру: *Пабам Сазанаков Иван Васильевич чааласхан Сталинградта – Отец Сазанаков Иван Васильевич воевал в Сталинграде; Олар көп халбады мында – Их осталось очень мало здесь* [Хакасское телевидение. Хабарлар. 16.06.2015].

Современная языковая ситуация характеризуется неоднозначными процессами. В хакасском устном разговорном языке происходят некоторые изменения в грамматическом и лексическом строе. Особенно сильное влияние на процесс обновления литературных норм оказывают носители сагайского диалекта. Сагайские разговорные формы часто используются в средствах массовой информации (в национальной газете «Хабар», на Хакасском радио и телевидении). Эти явления напрямую связаны с демографическими процессами среди диалектных групп хакасов.

Из современных исследований В. П. Кривоногова стало известно, что хакасский язык родным называли 62,7 % сагайцев, 64,3 % – койбалов, 54,7 % – шорцев, 47,6 % – кызыльцев и 40,0 % – качинцев. 30 лет назад чаще всего называли хакасский язык родным сагайцы и шорцы, в меньшей степени – койбалы, затем следовали качинцы и в конце – кызыльцы. Сейчас произошла некоторая перегруппировка, лидерами стали сагайцы и койбалы, ниже показатели у шорцев. За ними шли кызыльцы и в конце – качинцы. По показателям основного разговорного языка разница между субэтносами оказалась такой. Считают основным разговорным хакасский язык (или два языка) 44,0 % – сагайцев, 37,4 % – койбалов, 31,5 % – шорцев, 12,1 % – качинцев и 9,2 % – кызыльцев. По этому показателю сагайцы выходят на первое место, а ситуация у качинцев оказалась несколько лучше, чем у кызыльцев. По третьему языковому показателю – степени владения хакасским языком – субэтносы распределяются так: свободно владеют хакасским языком 54,5 % – койбалов, 54,4 % – сагайцев 45,0 % – шорцев, 24,6 % – кызыльцев и 23,4 % – качинцев. У сагайцев и койбалов по-

казатели практически одинаковые. От них отстали шорцы, аутсайдеры – качинцы и кызыльцы. Доля непонимающих хакасский язык у качинцев оказалась 26,8 %, а у кызыльцев – 31,5 %, то есть в сумме ситуация у качинцев чуть лучше. Суммируя все языковые показатели, можно распределить субэтносы таким образом: лидеры – сагайцы и койбалы. Ниже показатели у шорцев, хуже всего ситуация у качинцев и кызыльцев. По сагайцам вопросов не возникает, они расселены наиболее компактно. На их территории десятки однонациональных сел, а в западной части Аскизского района расположены 3-4 сельсовета, где вообще ассимиляционные процессы в языке не заметны: Усть-Чульский сельсовет, Кызласовский, Верх-Аскизский и т. д. Поменялись местами шорцы и койбалы. Здесь изменился характер расселения. Койбалы сейчас в основном живут в двух поселках – Койбалы и Куйбышево, причем Койбалы было и остается чисто хакасским селом, а в Куйбышево, где хакасов было чуть больше половины, сейчас их оказалось три четверти от общей численности, то есть этническая территория койбалов стала менее смешанной. А на территории шорцев ситуация как раз обратная, здесь исчезли хакасские поселки Кызылсуг, Тлачек, резко уменьшилась численность хакасов в последнем однонациональном селе – Анчул. В то же время большинство хакасов перебралось в смешанные поселки Матур и Верх-Таштып, то есть размещение хакасов здесь стало более смешанным.

Второй вопрос – показатели у качинцев упали до уровня кызыльцев. Ответ также необходимо искать в расселении. Хотя кызыльцы живут в смешанных поселках, но они расположены вдали от транспортных магистралей, районных центров, в западной предгорной части Ширинского и Орджоникидзевского районов. Сюда в последнее время нет притока пришлого населения, наоборот, пришлое население здесь сокращается, активно выезжает, поэтому население относительно стабильно. Территория качинцев – самый центр республики, здесь проходят железная и шоссейные дороги, потому велика миграция населения. Здесь расположены основные города и поселки городского типа. И потому сильно влияние урбанизации, что косвенно повлияло на ухудшение языковых показателей у качинцев и их падение до уровня кызыльцев [Кривоногов. 2011. С. 71-73].

Таким образом, изменение соотношения численности хакасских субэтносов в настоящее время сложилось бесспорно в пользу сагайцев, которые в количественном отношении превосходят все остальные субэтносы вместе взятые. Следует также отметить, что среди качинцев и кызыльцев наблюдается самый высокий процент не владеющих родным хакасским языком и считающих родным русский язык.



Доминирование носителей сагайского диалекта хакасского языка прежде всего связано с их численностью. По мнению В. Г. Карпова, эта противоречивая ситуация привела к нежелательному отрыву хакасского литературного языка от разговорного языка подавляющего большинства хакасов, что усугубляет проблему сохранения и дальнейшего развития хакасского языка. В связи с вышесказанным можно утверждать, что сегодня назрела необходимость изменения диалектной базы хакасского литературного языка. Суть корректировки должна заключаться в более смелом использовании в письменной и устной формах литературного языка, лексики и грамматики сагайского диалекта. Это приблизит литературный язык к разговорному языку сагайцев, составляющих сегодня абсолютное большинство хакасов [Карпов. 2007. С. 84-85].

Характерное явление среди носителей языка в настоящий момент – это уменьшение численности говорящих на хакасском языке. В дальнейшем, очевидно, функции хакасского разговорного языка будут постепенно сужаться. В первую очередь это связано с доминирующим влиянием русскоязычной среды. Когда все окружение говорит и вещает на русском языке, носителю хакасского языка остается только смириться с этим фактом и подчиниться сложившимся обстоятельствам.

Есть, на наш взгляд, традиционные пути сохранения хакасской языковой среды. Повсеместно нужно создавать кружки, курсы по изучению хакасского языка, не говоря об обязательном обучении в общеобразовательной школе детей-хакасов и других желающих изучать хакасский язык. Тогда появится возможность как-то сохранить и развивать устную разговорную речь. Приоритетное значение в этом деле принадлежит родителям-хакасам, когда они в семье с детьми постоянно разговаривают на родном языке. Ежедневно общаясь на хакасском языке, они практически не забудут то, что говорили родители. Тем самым небольшая языковая среда поможет как-то приостановить влияние русского языка на процесс обрусения хакасских детей.

Снижение использования родного языка в хакасской семье объясняется, на наш взгляд, еще и тем, что многие дети небольших хакасских сел вынуждены после начальной школы продолжать учебу в интернатах, в отрыве от семьи, от языковой среды и национально-культурных традиций. Также сокращение числа национальных дошкольных учреждений способствует языковой ассимиляции детей хакасской национальности, с самого раннего возраста активно переходящих в общении со сверстниками на русский язык.

В настоящее время неблагоприятная ситуация для сохранения хакасского языка создалась в сфере

образования. Дело в том, что в последние десятилетия произошло расхождение между литературным хакасским языком, базированном на качинском и сагайском диалектах хакасского языка, и языком, на котором говорит абсолютное большинство хакасов-сагайцев [Карпов, 2007. С. 90-91].

Однако степень распространения устной формы хакасского литературного языка среди населения пока еще не является достаточной. Большинство хакасов при устном общении пользуется своим диалектом или же – смешанным хакасско-русским языком типа: *Самый пай кизилер полганнар. 36 чылларда раскулачивание полганда, оларны Тюменьге ссылка ысханда, тайга чирінде чуртааннар – Самые богатые были люди. В 36-ом когда было раскулачивание, их отправили в ссылку в Тюмень, они жили в таежной местности* [Информант Янгулова В. П.]. Такая разговорная речь очень распространена среди современных носителей хакасского языка.

Многое для внедрения в жизнь устной формы литературного языка делают учителя хакасского языка. Однако лишь их усилий в распространении нормированного хакасского языка недостаточно. Необходимо добиваться, чтобы учащиеся в хакасской школе слышали литературную речь не только на уроках хакасского языка и литературы.

Другой причиной беспокойства о хакасском языке является то, что многие хакасы как старшего, так и младшего поколения не читают книг, газет на современном хакасском литературном языке. Они объясняют это тем, что они не понимают написанное. Носителю сагайского диалекта, кажется, что там очень много слов из качинского диалекта, а качинцу – наоборот, хотя разговорным языком тот и другой владеют. На самом же деле непонятными являются не диалектные слова, а многочисленные неологизмы, представляющие собой кальки русских слов, искусственные образования, арабизмы, монголизмы и т. д.

При нормировании литературной формы языка необходимо учитывать степень его отрыва от разговорного языка, который развивается естественным путем. Устная форма литературного языка у хакасов-билингвов формируется на основе других законов, носящих объективный характер. Суть их в целесообразности. Эта форма языка принимает только такие новообразования (слова, формы), которых не хватает в языке для более точного выражения каких-то мыслей [Карпов. 2007. С. 216-220].

Национальный язык складывается в результате сложных процессов взаимодействия как письменно-литературной, так и устно-разговорной разновидностей народного языка, а не является искусственным продуктом, созданным произволом отдельной личности [Гухман. 1955. С. 14]. Задача



исследователя состоит в том, чтобы изучить основные закономерности взаимодействия этих двух разновидностей и при этом основываться на них при установлении норм литературного языка, а не руководствоваться субъективными оценками.

Самое важное для возрождения и укрепления национальной культуры хакасов, при сохранении традиций и развития национальной школы является расширение общественных функций хакасского языка и свободное владение разговорным языком местного коренного населения, также, желательно было бы и русскоязычными жителями Республики Хакасия. Это даст возможность стабилизировать языковую ситуацию и тогда появится перспектива сохранения самобытного хакасского этноса.

Список литературы:

Гухман М. М. От языка немецкой народности к национальному языку. М.: Академия наук СССР, 1955. 162 с.

Девкин В. Д. Немецкая разговорная речь. Синтаксис и лексика. М.: Международные отношения, 1979. 308 с.

Карпов В. Г. Проблема сохранения хакасского языка как основы духовной культуры хакасского этноса // Summa summarum: В. Г. Карпов. К 80-летию со дня рождения и 60-летию научно-педагогической деятельности. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2007.

Карпов В. Г. Хакасский язык: проблемы и перспективы развития: монографический сборник научных статей. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2007. 260 с.

Карпов В. Г. Этносоциальный аспект образования: проблема хакасского литературного языка на современном этапе // Summa summarum: В. Г. Карпов. К 80-летию со дня рождения и 60-летию научно-педагогической деятельности. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2007. 101 с.

Кривоногов В. П. Хакасы в начале XXI века: современные этнические процессы. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2011. 252 с.

Лаптева О. А. Русский разговорный синтаксис. М.: Просвещение, 1976. 400 с.

Хакасское телевидение. Хабарлар, 16.06.2015.

Хакасское телевидение. Хабарлар, 27.05.2015.

Источники:

ПМА. Информант: Поросенов Захар Федорович 1928 г. р., место рождения – Малый Кобежиков Ширинского района РХ, образование – 7 классов, качинец.

ПМА. Информант: Янгулова (Абдина) Валентина Петровна 1952 г. р., место рождения – Малый Кобежиков Ширинского района РХ, образование – 8 классов, род – ызыр.

З. Е. КАСКАРАКОВА

ДИАЛЕКТНЫЕ НАЗВАНИЯ РАСТЕНИЙ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

Статья посвящена диалектным названиям растений хакасского языка. Хакасская флористическая терминология отличается большим диалектным разнообразием, что обусловлено как экстралингвистическими факторами (диалектным разнообразием и существенными диалектными различиями хакасского языка), так и лингвистическими. Внутриязыковые факторы объясняют наличие фонетических, морфологических и лексических вариантов названия одного и того же растения.

Z. YE. KASKARAKOVA

DIALECTAL PLANT NAMES IN THE KHAKASS LANGUAGE

The article is devoted to dialectal plant names of the Khakass language. Khakass floristic terminology differs by great dialectal diversity that is conditioned both upon extralinguistic factors (dialectal diversity and significant dialectal differences of the Khakass language) and linguistic ones. Intralinguistic factors explain presence of phonetic, morphological and lexical variants of a name of one and the same plant.

Флористическая лексика является неотъемлемой частью словарного состава любого языка. В данной статье рассматривается вопрос варьирования фитонимов в диалектах и говорах хакасского языка.

Общезвестно, что история языка неразрывно связана с историей народа. Хакасский языковед, д.ф.н. М. И. Боргояков пишет: “Формирование и развитие хакасского языка и его диалектов необходимо изучать в связи с историей формирования современной хакасской народности, ибо известно, что эти две истории переплетаются и взаимно влияют друг на друга... Обычаи нации отражаются на ее языке, а с другой стороны, в значительной мере именно язык формирует нацию” [Боргояков. 1981. С. 9].

Современный хакасский язык вследствие этнической неоднородности его носителей состоит из четырех крупных диалектов: качинского, сагайского, кызыльского и шорского, различающихся, прежде всего, фонетическими особенностями. Наблюдается также сложное внутрдиалектное дробление. В качинском, например, выделяются абаканский, уйбатский, белоюсский и староюсский; в сагайском – есинский, бельтырский и тейский говоры.

Первые сведения о хакасских диалектах и об их фонетике содержатся в дореволюци-

онных источниках, прежде всего в работах М. А. Кастрена, В. В. Радлова и Н. Ф. Катанова. Всестороннее и глубокое изучение хакасского языка и его диалектов началось в 1920-е гг. как тюркологами Москвы и Ленинграда (В. А. Богородицкий, С. Е. Малов, Н. К. Дмитриев, Н. А. Баскаков, Н. П. Дыренкова, Ф. Г. Исхаков и др.), так и хакасскими лингвистами (А. Т. Казанак, Н. Г. Доможаков, А. И. Инкижекова-Грекул, Г. Ф. Бабушкин, Д. Ф. Патачакова, Д. И. Чанков, Н. Н. Межекова и др.) [Карпов. 1966. С. 429]. В этих работах получили освещение вопросы лексики, морфологии и фонетики.

“История диалектных языков берет свое начало с глубокой древности. Существует мнение у историков и лингвистов о том, что современные диалекты хакасского языка в прошлом представляли собой близкородственные племенные языки, что общенародный разговорный язык формировался в результате взаимодействия и консолидации этих близкородственных племенных языков. Общие признаки диалектных языков формировали общенациональные черты языка” [Патачакова. 1992 а. С. 14].

Названия фитонимов хакасского языка характеризуются исключительным богатством и разнообразием различных вариантов по диалектам, говорам. Диалектные различия в названиях растений обусловлены теми же причинами, что и в наименованиях других классов слов: определенными фонетическими соответствиями говорам, влиянием заимствований, разнообразием семантики слов.

Поскольку диалекты являются бесписьменной формой языка, то данные фитонимии могут выступать одним из важных источников для выявления фонетических, лексических и грамматических особенностей диалекта. Обладая общей семантикой, они отличаются формой, сферой употребления, эмоционально-экспрессивной окраской. Иногда наблюдается параллельное употребление двух или более синонимичных слов диалектного происхождения, например: сеел “молодое хвойное дерево (лиственница, сосна)” – сит 1) молодая лиственница; поросль лиственницы; 2) молодая лиственничная роща, лес; 3) молодой пихтач; – сыра (кыз.) “молодые побеги кедра” – сырачах (саг.) “молодая поросль лиственницы” – сырбага “молодая лиственница”. Следовательно, в составе названия растений имеются и те же варианты, что и в литературном языке.

Так, например, растение кун чахайагы “жарки” (огоньки, сибирская роза, купальница) имеет следующие диалектные наименования: аат порчозы – кыз. (букв. ‘цветок турпана’), худай порчозы – инос. (букв. ‘божий цветок’), мала порчо – кач. (букв. ‘оранжевый цветок’), албан – бельт. (букв. ‘алый цветок’), кюрец

харагы – бирюс. (букв. ‘глаза горных духов’), кун чахайагы – саг. (букв. ‘цветок солнца’). Диалектное сагайское кун чахайагы “жарки” перешло в литературный хакасский язык – это один из ярких примеров пополнения лексики литературного языка диалектными словами.

Фонетические варианты фитонимов отличаются друг от друга только звуковым составом. Среди фонетических вариантов следует различать варианты, находящиеся в пределах одной системы, одной разновидности хакасского языка (табылгы // табылгат “таволга, таволожник”, порчо // порча “цветок”, хыйганах // хылганах “осока” – в литературном языке; морыйах // мырыйах “подснежник” (первый цветок, растущий после таяния снега) – в системе диалектов) и в пределах разных систем (например, в системе литературного языка и просторечии или в системе литературного языка и диалектах: мундургес, индирбес, синдирбес, сойбе // шойге (шор.) “рябина”, ипсек, имзийек, эпчегей – ‘чертополох’, где один из них является литературным: мундургес, ипсек, а другие – диалектными: индирбес, синдирбес, сойбе // шойге, имзийек, эпчегей).

Остаточным явлением в хакасском языке следует рассматривать историческое чередование г / г – н, н – г / г, которое наблюдается также повсеместно. Например, как фонетические дубликаты на письме и устной литературной речи употребляются слова: чилеге – чилене “корень”, харагат – хараңгат // хараңат “смородина”, чылаңмот // чылаңот “пикулька” (растение из семейства ирисовых), ноган – ноңан “зеленый”.

Следует отметить, что эти слова в данном своем звуковом оформлении признаются на уровне литературного, а нарушение звуковой структуры их дубликетов – свойством бытовой речи. Д. Ф. Патачакова, исследователь хакасского языка, в том числе и диалектов, отмечает, что “регион проявления этой особенности хакасского языка четко не выделяется, поэтому трудно характеризовать ее как диалектный признак. Взаимозаменяемость г / г – н, вероятно, можно объяснить либо чисто фонетически – совмещением их артикуляции как заднеязычных звуков, либо языковой традицией, т. е. фонетической историей языка” [Патачакова. 1992 б. С. 26].

В хакасском языке как остаточное явление следует рассматривать такие исторические фонетические чередования, которые встречаются в некоторых названиях растений:

1) переход начального ч в звук с: чымчолгай, чымчылгас // сумчулгай, сымчылгай, сомзылгас “горная луковица”; обл. “хлебёнка” (съедобное луковичное растение сладковатое на вкус); чайзаң (кач.) // сайзаң (саг.) “моховка, моховая смородина” (мелкая черная смородина), чалганах // салганах “крапива”.



2) м // п: морчо // порчо, морча // порча “цветок; подснежник”, малтырған // палтырған “дягиль, борщевик”.

3) в инлауте – фонетическое изменение в середине слова н // х // ғ: маңырсын // махурсум (саг.) “полевой чеснок”; обл. “слизун”; саас обл. ‘сера (смола лиственницы)’//сағыс кыз. ‘жевательная сера’;

Другие фонетические факторы привели к появлению следующих фонетических вариантов фитонимов: мөкізім // мөкізін “горец змеиный”, милегір // меленгир // миреген “аконит, дикая морковь”, хыдырбан // ыдырбан “колючий кустарник”, халчуп // калчүк “чемерица”, күрең от // көрең от “осока”, хоолған // хуулған “сухостой; дерево, засохшее на корню”, хуун // хуус (саг.) “мякина”, хыбых // хабых “шелуха”, хорбы // хорба “поросль, заросли”, хабаа (саг.) // хабо “трутник” и т. д.

Вышеназванные варианты слов, называющих растения, встречаются как в системе хакасского литературного языка, так и в его диалектах. Характер действия многочисленных фонетических законов в хакасском языке свидетельствует о его самобытности, специфике, наличии у него своего исторического пути.

К морфологическим вариантам названий растений относятся однокоренные слова, которые образуются различными словообразовательными аффиксами и не имеют между собой семантических различий: ах пас от // ах пастығ от “белоголовник”, арысхан // арысхан пастығ от // арыс пастығ от “пырей”, ос ойғазы // озый “волчье лыко”, хылға // хылғана кач. “усики, ость (у колоса)”.

Более того, в хакасском языке некоторые растения имеют параллельные наименования, т. е. разные народные названия одних и тех же растений. Например, различается диалектная лексика, обозначающая понятие «белена». Так, растение белена в одних местах называют “алығ от”, в других – “оолығ от”, в третьих – “оғай от // уғуй от”, “ізірік от”, “тіс оды”, “ырағачах оды” (название растению дано по разным мотивационным признакам: ядовитость, дурманящее и лечебное свойство, форма). Название щавеля в хакасских диалектах представлено вариантами: аарчы от, поча от, ачығ от, айран оды, хуйан от, хымызах (саг. хымыс ‘кумыс’), которые мотивируются вкусом растения “кислый, горький”.

В названиях растений в диалектах хакасского языка также встречаются омонимические ряды, например: хастырых I “кора, лыко” – хастырых II (кыз.) “дерево для дубления”, хыйдай I “герань лесная” – хыйдай II “тысячелистник”, сас оды I “луговая трава” – сас оды II “осока”, хайа чайы I “каменный зверобой” – хайа чайы II (кыз.) “бадан”, хылғанах I “осока” – хылғанах II “волосок, корневые волоски”, хой ирбені I (кач.) “полынь”

– хой ирбені II (саг.) “незабудка” и т. д.

Из всех видов варьирования названий растений лексические варианты являются самым сложным и интересным для исследования. Дело в том, что в хакасском языке очень часто встречаются два и более названия одного и того же растения, иногда различные по внешней форме, но одинаковые по лексическому значению. Лексические варианты одни исследователи рассматривают как синонимы, а другие – как дублиеты. Следует отметить, что среди фитонимов в хакасском языке встречаются большое количество синонимов или междиалектные варианты.

Приведем примеры диалектных названий растений хакасского языка, которые образуют синонимические ряды:

чахайах, порчаа // морчаа саг. – чакыйек // чағыйак, морчаа шор. – чечек, порчо кач. – морчо (инос. говор), моршо кыз. – хучыях бельт. “цветок”;

хайа харағады, хайа чистегі кач. – тағ харағады кач. – порағат (инос.) – хырыхмис кыз. “крыжовник”;

ноңных//нуных саг. – хара нир кач. – хара көбігей кыз. – моған шор. “черника”;

аба чистегі кач. – аба хады саг. – хозан эмчегі кыз. – ағас чистегі “малина”;

көзірғат, көзірген, көзіргет // күзіргет саг. – хусхацах чистегі, хусхун хады кач. – хус чистегі кыз. – хус ашы, көжергет шор. “костяника”;

озаң: озаң от, азанат, өлең саг. – озах от шор. – көкпе: көкпе оды кыз. – көгбе инос. – күрең от кач. “потничная, потничковая, трава”;

сарығ сіген саг. – ізіг от саг. – адай інгезі саг. – адай тігенегі кыз. – халсарығ кач. (желтая + тростина) “ковыль”;

салғанах саг. – сахчан от кач. – халағай койб. – салғай кыз., шалғанах шор. “крапива”;

торбас, сик, чеңіс саг., күбүр кыз. – “мох”, тебий кыз. “исландский мох”;

чыстығ от, чыстығ сіген, ир от, чыстығ кирен кыз. – хадар: хадар оды кач. “полынь”; хара от “полынь – черная лапка”;

ат оды, ат сырылчағы кач. – чончаа // чунчаа // тунчаа, хыйғот бельт. – хыңыйғах // хынғыйғах, сырылчих саг. – хундурғах кыз. – ат хабызы койб. – өкпе оды, сыралчих от, хазалчих от “лопух, репейник”;

хан тартчаң от саг. – чалбах пүрліг от, харға пүрі, чол оды, чол пүрі кач. – ултур: ултур пас, табана шор. “подорожник”;

тайа саг., бельт. – хазырған пазы шор. – іскіт пазы, пүүр ағазы кач., иркіт: иркіт пазы, ырғай кыз. – парчих чистегі “жимолость”

чил оды, інек чахайағы саг. – ызыра шор. – хардан; хардаң чахайағы, күнічектер, хас оды саг. – пөбейке “одуванчик, пушок одуванчика” адай моршозы кыз. – ат порчозы кач. –



ат оды, аба оды бельт.– ат чахайагы, тудан чахайагы, ай чахайагы, чил чахайагы, тигір чахайагы, пүүр чахайагы саг. – аба чахайагы// аба морчаазы шор. – “адонис сибирский (стародубка)” и т. д. (ХРС; ХРИЭС).

В наименованиях некоторых растений также отмечаются особенности. В диалектах хакасского языка выделяются описательные названия по внешнему растений, по сходству их с другими предметами. В этом отчетливо просматривается внутриязыковой аспект номинации, по которому определенную часть фитотерминов можно считать наименованиями, метафорически перенесенными с названий частей тела человека и животного, например: эмчек (кыз.) ‘женская грудь’ – хозан эмчегі (кыз.) ‘малина’ (букв. заячья грудь); чода ‘голень’ – апчах чодазы ‘бузина’ (букв. голень старика); чода устуйагы ‘волчья ягода’ (букв. бедренная кость голени).

В хакасских диалектах в наименованиях различных видов растений широко используются названия животных т. е. зоонимы, например: пүүр чахайагы “адонис сибирский” (‘цветок + волка’), птиц (көөк өдігі ‘кукушкины + сапожки’), болезней (тудан чахайагы ‘адонис сибирский’ (‘цветок + малярии) и т. д.

Таким образом, хакасская флористическая терминология отличается большим диалектным разнообразием, что обусловлено как экстралингвистическими факторами (диалектным разнообразием и существенными диалектными различиями хакасского языка), так и лингвистическими. Внутриязыковые факторы объясняют наличие фонетических и морфологических вариантов названия одного и того же растения.

О богатстве данной лексико-семантической группы свидетельствует наличие междиалектных, омонимических и синонимических рядов. По количеству членов синонимические ряды составляют от двух до десяти номинаций растений. Кроме того, некоторые диалектные термины названия растительной лексики утрачивают свои значения и исчезают из активной лексики хакасского языка, так как большинство носителей языка, особенно молодое поколение, не употребляет и не знает значения данного слова. Причины лежат вне языка. Поэтому для хакасской лексикологии являются актуальным сбор и систематизация растительной лексики, составление ее словаря.

Список литературы:

Боргояков М. И. Источники и история изучения хакасского языка. Абакан, 1981. 143 с.

Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: УПП Хакасия, 1999. 240 с.

Карпов В. Г. Хакасский язык // Языки народов СССР. Т. II. Тюркские языки. М.: АН ССР, 1966. 530 с.

Патачакова Д. Ф. Хакасская диалектология // Орли диалектов в формировании национальных особенностей хакасского языка. Абакан: 1992 а. С. 14-18.

Патачакова Д. Ф. Хакасская диалектология // Диалектные различия в хакасском языке, возникшие вследствие эволюции согласных Г и Г. Абакан: 1992 б. С. 19-31.

Хакасско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2006. 1115 с.

Ю. И. ЧАПТЫКОВА

Особенности сказаний К. Бастаева

В статье рассматриваются особенности сказаний К. Бастаева. В его героических сказаниях присутствует образ повествователя. Сказитель приходит в начале повествования эпоса, становясь его героем, в конце – уходит. В основном, сказания данного сказителя относятся к первому сюжетно-композиционному типу, который освещает жизнь одного поколения богатырей. Присутствие древних мифологических сюжетов и мотивов показывает на ранее происхождение данного эпоса.

YU. I. CHAPTYKOVA

Peculiarities of K. BASTAEV's TALES

In the article peculiarities of K. Bastaev's tales are under consideration. There is an image of a narrator in his heroic tales. A narrator comes at the beginning of an epic's narration, becomes its hero and at the end he goes away. In general, tales of this narrator relate to the first plot-compositional type which covers life of one generation of bogatyr. Presence of ancient mythological plots and motifs shows the early origin of this epic.

Традиционная культура хакасов была всегда неиссякаемым источником духовного развития. В системе народной культуры четко вырисовываются музыкальные и устно-поэтические традиции. В них рассматриваются все грани структуры духовного мировоззрения этноса. В богатейшей кладовой устно-поэтического творчества эпические произведения хакасов занимают свою твердую нишу. Эпическое наследие хакасов является частью мировой культуры и входит в число величайших памятников устного народного творчества народов мира.

Талантливые сказители широко известны по всей Хакасии. По свидетельству очевидцев, таким сказителем был и выдающийся Комотай Бастаев, который донес до нас высокохудожественные образцы многовекового поэтического творчества.

Бастаев Константин (Комотай) Антонович (1908-1974) родился в аале Пыдырах Минусинского уезда Енисейской губернии в семье бедного охотника. Алыптых нумахи исполнял с 17-18 лет сначала под аккомпанемент хомыса, затем – чатхана. Голос у Комотая был мощный, красивый. Об-



ладал богатым репертуаром, записанным частично. В рукописном фонде ХакНИИЯЛИ хранится 11 алыптых нымахов: «Хара-хан», «Ах-хан апчах», «Алтын-Киспек», «Чил-Саппа» и др. Знал много преданий, в его вариантах сохранились ценнейшие элементы, связанные с поклонением предков хакасов Солнцу-Богу и Луне-Богу, которым пользуются герои, прося защиты и помощь у них.

Пел алыптых нымах в аалах Чиланы, Верхние Сиры (Өлсч чазы) Таштыпского района, где жил и работал. Учителями были Павел Тудазак, дед Пазар (фамилии не знал), но первым его учителем был отец А.Н. Бастаев. [Майнагашева. 2007. С. 68].

Особенностью сказаний данного региона является присутствие в алыптых нымах образа повествователя. Сказитель становится соучастником действий, происходящих в эпосе. «Героическое сказание – живая субстанция, существующая в тонком мире, параллельной нам. Есть хозяин алыптых нымаха, хая, и все персонажи сказания живут, пока хайджи-нымахчи благополучно повествует его до конца [Курбижекова. 2010. С. 66]».

У тюркоязычных и монголоязычных народов Сибири существует поверье, согласно которому духи героев эпоса присутствуют при его исполнении. С. Ю. Неклюдов объясняет это наличием связи между богатырями, первопредками и духами – хозяевами певца. Подобное присутствие героев эпического произведения в ситуации его исполнения предполагает специфичность времени звучания сакрального текста. Эпические произведения исполнялись только ночами (по несколько ночей) и только в зимний период, поскольку традиционное сознание связывало зиму и ночь со смертью, хаосом, но таким хаосом, который заключает в себе потенции космоса, упорядоченности [Гекман. 2006. С. 82].

В рассказе Ф. Бытотова «Хайджи жив!» мы видим повествование о знаменитом хайджи Камотае Бастаеве. Горькой судьбой наделен хайджи Антон, отец Камотая, в его личной жизни встречаются неприятности, невзгоды. Его жена, подобно женам декабристов, несет с ним тяжелую ношу. «Ну почему ты такой? Хайджи? Нельзя много заниматься этим делом. Певцы в личной жизни обычно несчастливы, многие бывают бездетны, это непростые слова, слова аксакалов» – говорит мужу мать Камотая, потерявши очередного ребенка» [Бытотов. 1969. С. 49]. В хакасской эпической традиции хайджи-нымахчи (сказители), имеющие хозяина хая, и есть тип «пороговых людей», которые пришли к сказительству через «жертвоприношения». Сказитель, получивший свой дар от богов или духов, оказывается промежуточным звеном между природой и культурой. «Хай ээзи» – хозяин хая (специфического способа исполнения) принуждает хайджи заниматься сказительством всю жизнь.

По словам С. К. Кулумаевой, дочери знамени-

того сказителя, в 17-18 лет ее отцу приснился сон: к нему явился старик в белой одежде, весь седой, с длинной белой бородой. Подойдя к отцу, дал ему чатхан и сказал: «Ну, Комотай, время подошло. Быть тебе известным хайджи и шаманом». Рядом со стариком он увидел разных зверей и птиц, даже ящериц. Услышав такое, он тут же во сне спросил: «Можно шаманом я не буду, не хочется им быть». На следующий день он сильно заболел, даже с постели не мог встать. Родители загоревали, как же не хотелось потерять ребенка, которого еле дождались. В один из дней поздно вечером попросилась переночевать незнакомая старушка: «У меня дорога дальная, вечер застал меня возле вашего дома, пустите переночевать». Они разрешили: «Почему же нельзя, переночуйте, старый человек». Проведя в дом, кормят. После ужина старуха говорит: «У вас тут ребенок, который сильно болен. Я ему помогу, вылечу. Покажите мне его». С утра старуха ушла, отец немного погодя выздоровел. Позже отец говорил: «Эту старуху мне Высшие Силы послали, а так давно бы меня не было». Но шаманские способности у отца все равно остались [Хара торааттыг Хара Хан. 2007. С. 162].

Будучи известным сказителем, Камотай Бастаев также лечил односельчан, которые зная о его способностях, обращались к нему с просьбой излечиться от хвори. Знаменитый исполнитель алыптых нымахов и тахпахов также обладал шаманскими способностями.

В сказании «Хара торааттыг Хара Хан» (Хара-Хан на тёмно-гнедом коне), исполненном хакасским сказителем К. А. Бастаевым, хайджи-нымахчи во время сказывания оказывается внутри самого сказания, ведет разговор с богатырями, видит описываемые земли своими глазами:

Алты хыллыг чатыганымны
Азыр холтыгха алып киліп,
Ат асчаң азыр пилге сыгара пастым.
Аархы сарин көрзөм,
Ах тасхылның түзі чирде,
Ах талайның хазы чирде
Кизекче маллыг,
Кизекче чонныг
Хара торааттыг Хара Хан апчактың
Чуртапчатхан чирі полтыр.
[Хара торааттыг Хара Хан. 2007. С. 7]
Шестиструнный [свой] чатхан,
Взяв подмышку,
На хребет, который переваливают кони, взошел.
На другой стороне вижу,
На подножье белого тасхыла,
На побережье великой белой реки
С малочисленным скотом,
С небольшим народом
Оказывается, была земля
Старика Хара-Хана



На темно-гнедом коне.

К. Бастаев при исполнении алыпных нимаха постоянно использует глаголы с суффиксом «-быс», означающим совместное действие сказителя и героя эпоса:

Алып төрөсөн ах ой аттың

Хайдаг-хайдаг чирде

Хузуругының пазы ла

Сабылганын көр халгабыс.

[Хара торааттыг Хара Хан. 2007. с. 87]

В какой-какой земле

[Мы] увидели колыхание

Только кончика хвоста

Бело-буланого богатырского коня.

Как мы видим, сказитель путешествует вместе с героями внутри сказания, как шаман держит свой путь в «ином мире» во время камлания. В конце сказания «Алтын-Сабах» сказитель как бы «возвращается» домой, взяв с собой свой чатхан:

[Алып] позы ах өргезінер кире пас киліп,

Анда чирлеп-чуртап халча.

Че мин, алты хыллыг

Чатыганымны алып-алып,

Адам чирінзер айланыбыстым.

[Хара торааттыг Хара Хан. 2007. С. 132]

[Богатырь] сам зайдя в свой белый дворец,

Остался там жить-поживать.

А я, взяв свой

Шестиструнный чатхан,

Вернулся на родимую землю.

Экспозиция героического эпоса «Алтын-Сабах на светло-сером коне» традиционна, время действия восходит ко времени первотворения. Обычно место локализации персонажей в хакасском эпосе указывается условно, в данном сказании главные герои обитают на хребте Алтай. Затем во вступлении мы видим разоренный чурт, где в яме спрятанный от врагов ребенок. Девочка не знает о своих родителях и тайны своего происхождения: «Вскормившего отца не знающая, выкормившей матери не знающая». Данный сюжет часто встречается в саяно-алтайском эпосе, иногда речь идет о брате и сестре, не имеющих родителей и вынужденных дать друг другу имена. Алтын-Сабах, старшая из спасенных бело-буланым конем троих детей, нарекает именем свою младшую сестру Алтын-Чачах и брата Алтын-Теека. Всех детей богатыря Алтын-Саппа спасает бело-буланный конь, который служит уже их третьему поколению.

Воспользовавшись ситуацией с намерением жениться на женщине солнечного мира, к одинокой Алтын-Чачах приезжает свататься сын демонического богатыря Мооса Хан-Хылыс на кроваво-рыжем коне. Богатырский бело-буланный конь спасает девушку от подземного богатыря, подъехав во время схватки девушки с Хан-Хылысом, и увозит её.

Интересен образ Алтын-Сабах, которая наделена полномочиями нарекать своих братьев, впадать в

трехдневный сон, является защитницей чурта, владеет живой стрелой-хосто, способной оживать в полете и самой поражать цель, обладает способностью к оборотничеству. Она владеет знанием о суженой своего брата Алтын-Теека, о препятствиях, которые ожидают его в пути к своей «далекой» невесте.

Когда на чурт нападает богатырь подземного мира, Хан-Хылыс, брат с сестрой решили самостоятельно справиться с врагом. Но старшая сестра, превратившись в пеструю кукушку, облетает поле боя и, увидев, что требуется помощь, пускает в ход свое шестикрылое оружие против Хуу иней. Образ противника – это обычно алып из подземного мира, а в данном сказании – это ведьма, которая обладает также волшебным свойством:

Киндір сүрместіг, хара тунчухтыг,

Хоргамчыл харахтыг

Хуу чачан, кил, одыр тастаптыр,

Ікі пудын ырайта сал салып,

Пут аразынзар түкүріп одырча.

Ханча хатап хахырып түкүрче,

Анча алып төріп ойлапча.

[Хара торааттыг Хара Хан. 2007. С. 99].

Волосы из конопли, с черным носом,

Со свинцовыми глазами

Тетя Хуу [тут] расселась,

Раздвинув обе ноги,

Между бедер плюет.

Сколько раз харкнув, плюнет,

Столько же алыпов и рождается.

Одним из древнейших компонентов мифологического сознания является представление о магии слова, которое имеется и в сказании «Алтын-Сабах на светло-сером коне». Героиня Алтын-Сабах против противников из подземного мира пускает волшебную стрелу, предварительно заговорив ее:

Ханныг чааны

Хара хаарта тоозарзың,

Алтын Тиикке тенмессің.

[Хара торааттыг Хара Хан. 2007. С. 131].

Кровавую бойню

Полностью уничтожишь,

Алтын-Тиика не тронешь.

Заговор героиней своей стрелы имеет особое значение, показывая общую устремленность и направление ее мыслей, которые исполняются.

В героическом сказании «Алтын-Сабах на светло-сером коне» после свадьбы жена богатыря достает волшебный гребень, с помощью которого у молодой пары появляется свое жилище – юрта. Красавица-жена взмахнула золотым гребнем и появился перед ними белый дворец.

В конце сказания Алтын-Теек отпускает своего коня пастись на гору Сумер, пить воду с Молочного озера, сам с женой стали жить-поживать.

Таким образом, мы видим, что особенностью сказаний К. Бастаева является присутствие в тексте



образа повествователя. Сказитель приходит со своим музыкальным инструментом чатханом в алыптах ныхмах, являясь его героем, в конце повествования уходит. В основном, сказания К. Бастаева относятся к первому сюжетно-композиционному типу, который освещает жизнь одного поколения богатырей. Наличие древних мифологических сюжетов и мотивов указывает о его раннем происхождении.

Список литературы:

Бытотов Ф. Тiрiлген хайчы // Ах тасхыл. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1969. С. 49-57.

Гекман Л. П. Сказитель как медиатор между сакральным и профанным уровнем бытия в традиционных культурах Сибири // Вестник АлтГТУ им. И. И. Ползунова № 1, 2006. С. 78-84.

Курбижекова А. В. Великие исполины хакасского героического эпоса и их взаимосвязь и зависимость от личных эпических духов // Личность сказителя в истории культуры народа (к 100-летию со дня рождения великого хакасского сказителя Петра Васильевича Курбижекова) Материалы региональной научной конференции (22-24 сентября 2010 г., г. Абакан). Абакан, 2010. С. 65- 71.

Майногашева В. Е. Бастаев // Энциклопедия Республики Хакасия: В 2т. / гл. ред. В. А. Кузьмин. Красноярск: Поликор, 2007. 432 с.

Хара торааттыг Хара Хан. Сборник богатырских сказаний, записанных от К. А. Бастаева. На хакасском языке. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2007. 116 с.

И. ГАНБОЛД

Воспитательное значение народных песен и их особенности (на примере народных песен Западной Монголии)

Цель статьи – определить влияние народных песен и народной педагогики на монгольское традиционное образование и воспитание. Посредством монгольских песен, пословиц формируются такие качества человека, как трудолюбие, уважение к людям и к их мнениям, сохранение репутации, стремление к знаниям и другие.

V. GANBOLD

This article aims to identify how Mongolian traditional education affects folk songs by looking at Western Mongolian folk songs.

Монгольское устное народное творчество – богатое и бесценное хранилище мудрости, Единственным надежным путем передачи молодому поколению своих воззрений, теоретических принципов и жизненного опыта является устное народное творчество.

Узнаешь себя и человеком будешь.

Узнаешь пастбище и скот будет – говорят наши народы. Любой народ с времен своего создания сталкивается с воспитательными потребностями и

необходимостью, в результате чего был создан своеобразный комплекс знаний – народная педагогика или по-другому – наука делать человека человеком.

Учёным Г. Эрдэнэ-Очиром было охарактеризовано пять принципов народной педагогики. В частности:

1. Труд или работа является основным фактором формирования человека. Ясно, что монголы объединяли три понятия – **“работа-жизнь-жить”**, определили цену труда: “Работаешь – становишься человеком, переедешь гору – становишься аргамаком”. Русский учёный Д. И. Майский в своем труде “Современная Монголия” писал: “...Монгольские дети в 3-4 года пасут ягнят и телят, в 6-7 лет ездят верхом за лошадьми и верблюдами, собирают кизяки, в 15-16 лет мальчики совершенствуются в животноводческой работе, а девочки практикуются в шитье и обработке молочных продуктов [Эрдэнэ-Очир. 1991. С. 148].

2. Человек становится человеком в обществе. Детей с малых лет учили коллективизму, обращали внимание на формирование у них дружелюбности. В монгольской пословице солидарность и дружелюбность определяются как: “Сила массы в согласии, сила верёвки в скрученности”.

3. Монголы считают принцип “Любовь внутри, трудности снаружи” – одним из главных основ воспитания. По мере роста своих детей монголы целуют их мало, если придется, нюхают, когда дети спят. Исследователи это определяли как “возлюбленные трудностями”. Существует один интересный комментарий об этом. В народной педагогике монголов отца называют огнем, мать – водой. Слишком ластиться с отцом – сгореть в огне, с матерью – тонуть в воде. Отдаляться от отца телом и душой равно отойти от огня при холоде, отдаляться от матери – будто растение, оторванное от питательности, засыхает. Поэтому следует правильно сочетать родительскую любовь и бытовые трудности [Эрдэнэ Очир. 1991. С. 132].

4. Предпочитание авторитета человека:

Нехороший человек нападает на человека.

Нехорошей лопатке встречаются камни.

Лучше кости ломать, чем упадок авторитета.

Лучше умирать, чем авторитет терять.

Так говорят пословицы и поговорки. Они обозначают, что кроме предпочитания своего авторитета, нужно и беречь авторитет других людей.

5. Нет общего рецепта или правила делать человека человеком. Народная пословица гласит “Каждый человек неодинаков, каждый конь – не иноходец” [Эрдэнэ Очир. 1991. С. 146-156].

Гобийский Ноён хутугт Данзанравжаа писал в своем произведении “Цагийн жамыг тодруулагч Цаасан шувууны үлгэр” (дословно: Сказка о бумажной птице, выясняющей закономерности времени):

Трогать глупого человека –

Непонятны причины судьбы,

и самому омрачаться.



Человека желанного строго запретишь –
 Смирите его, чтоб не огорчался.
 Гордого человека угнетаешь,
 Злобу таит, званиями обрадуешь.
 Надменного человека раздуваешь
 Будет и дело, тихо оставишь.
 Завистливому человеку любезным не быть,
 Обидится, лучше сильно его ругать.
 Скупой человек бережет каждую ниточку,
 С ним не заведешь и торговлю... и т. д., это учит
 тому, как лучше обращаться к людям различного характера.

Исследователь Ш. Сухээ в своем труде охарактеризовал (1988) 7 принципов народной педагогики. В частности:

1. Воспитывать детей с малых лет так, чтобы они уважали и соблюдали законы и устройство государства.

2. Формирование таких моральных ценностей, как милосердие, гуманизм.

3. Предпочитание знаний.

4. Уважение труда.

5. Предпочитание авторитета.

6. Предпочитание цены и символизма слова.

7. Предпочитание дружбы, согласия

[Сухээ. 1988, С. 15-19].

В народных песнях Монголии чётко отражены многие принципы педагогики, тем самым народные песни становятся методом воспитания, в частности, убеждения, порицания и разъяснения закономерностей Вселенной. В монгольских народных песнях отражены следующие принципы народной педагогики:

1. В монгольских народных песнях немало критических замечаний относительно неустойчивости характера, кичливости и нервности, главными ценностными качествами для мужчин считают солидность, обдуманное отношение ко всему. Приведем несколько примеров.

Дурбетская народная песня “Барабаня уши” (Чихийм сонордуулнаал)

Черно-сивый медлителен,
 За что ругань принимает.
 Любимый мой кичлив,
 За что и уши барабанят.
 Упрямый да хлестает хвостом,
 За что ругань принимает.
 Наивный мой и кичлив,
 За что и уши барабанят

[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. Т-373]

Захчинская народная песня “Как не стыдно, Донгоо” (Ичиг ичиг Донгоо)

Как не стыдно, Донгоо,
 Бесстыдный ты, Донгоо,
 Туда и сюда бегаешь, Донгоо,
 Бросивший жену Донгоо
 Пылит да свирепствует:
 Что за небо без осадков?

Пора воспитанным стать

Что за парень неумный?

[Эрвээхэй мөнгөн товч. 1993. С. 65] – так критикуют заносчивых и хвастливых молодых. В захчинской народной песне **“Хворост”** (Гишүү мод):

Хворост, как дрова, бессветен да тепел,
 Супруг наивный бессчастен да печален,
 Саксаул, как дрова, бессветен да тепел,
 Любовница ременная бессчастлива да печальна,
 Дрова бессветны да теплы,
 Быстрая жена бессчастлива да печальна,
 Милые наивные молодцы
 Пусть узнают это.

[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 291] и т. д., учат тому, что хвастливый легкий характер никогда не принесет счастье, что и вызывает особый интерес. Другими словами, ныне молодые встречаются в одну ночь и создают семью, весьма хрупкую и неустойчивую, готовую к разводу в любой момент. Песня метко и образно критикует недостатки молодых людей.

2. В монгольских народных песнях немало мыслей об уважении и предпочитании труда. В частности, об этом поётся в захчинской народной песне **“Назовут лентяем”** (Залхуу л гэнэ):

Камни северного склона – плоски,

Люди назовут меня лентяем.

...камни гравия – плоски,

Женщины любят меня.

...Кряжа камни плоски

Игривая душа в женщине и т. д., народ порицает лень и любопытство.

Неправильность свою узнал у вас,

Быстрее исправлю себя,

Вину свою узнал у вас,

Легковерность оставляю я.

[Эрвээхэй мөнгөн товч. 1993. С. 59]

Здесь показан образ молодого человека, развившего желание идти по правильному пути, осознавшего свою вину и ошибки.

В дурбетской народной протяжной песне **“Хангайский сивый конь”** (Хангайн буурал морь):

Хангайский сивый конь

Следует за дорогой.

Ханский сын

Следует за смердом.

Хотя слон большой,

Следует за путём.

Хотя полководец большой,

Следует за указом.

Хоть камни тяжёлые,

Сдвинутся раз при весеннем половодье.

Хоть ханский сын ластится у родителей,

Следует порядку Ханской государственности.

[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 250] и т. д., сказано о том, что человек хотя растёт избалованным, все-таки ему придется следовать закономерностям Вселенной и законам государства.



3. Немало песен учащихся уважению и предпочитают авторитета, что является одним из принципов монгольской народной педагогики. Ярким примером этого стала захчинская народная песня **“Песня-учение”** (Сургаал дуун) юм:

Хотя верблюд высок,
Следует за телегой.
Хоть мудрец полноценен,
Следует за законом.
Если камень раздробится,
Трудно снова стать камнем.
Если авторитет потеряешь,
Трудно и его вернуть

[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 347].

4. В монгольских народных песнях имеется глубокое содержание, посвященное воспитанию молодежи. В частности: в дурбетских народных песнях **“Гнедой мой конь”** (Зээн адуун зээрд), **“Маленький мой гнедой”** (Зээ бичкэн хээр):

Гнедого моего коня не держите в загоне,
Ровесника маленького не порицайте.
...Не держите вороного средь скал,
Любимого моего не прозывайте.
[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 210]

...Маленького гнедого моего
Выстаиваем на привязи.
Меня, как маленького,
Почему так порицаешь?
На дельте трех дорог
Бурого коня держим.
Зачем же меня порочишь,
Я же молод совсем.
...Зачем же меня пытаешь словом,
Я же совсем зелененький.
...Зачем же про меня сплетничаешь,
Я же молоденький.
Ветер высоких скал
Простудит меня в тэрлике*,
Зачем меня испытываешь,
Я же совсем молод.

[Өндөр заагийн шил. 1995. С. 44]. В этих песнях отражена идея о том, что молодых людей не следует порицать, обзывать, порочить, ругать, сплетничать о них, разочаровывать и т. д. В дурбетской народной песне **“Тонкий буланый олень”** (Нарийн халиун буга) поётся так:

Тонкий буланый олень
Осенью мычит.
Малолетнего Бармая
Зачем же унижать.
Камни да дорогах
Не надо удалять да удалять.
Малолетнего Бармалая
Хочу радовать да радовать.

[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 140].

Восхитительно, что вместо порицания и при-
тупления молодых следует всячески поощрять и
поддерживать.

5. Монголы с давних времен предпочитали ум и знания, они считают, что гнев является самым большим препятствием, он разрушает здоровый и светлый ум, так как в песнях воспевают ум и знания, порицают гнев.

В дурбетской народной песне **“Соловый конь с сэтэром”** (Сэтэрт баахан шарга) поётся так:

Монгольской юрта
Лучшими деревьями делается.
Уважение человека глупца
Лучшими умами творится.
Малой юрты сборка
Лучшими подпорками делается.
Уход за младшим да беспомощным
Лучшими умами творится

[Ут сайхан күрэн. 2005. С. 28]. В ней воспеваются ум и знания.

В захчинской народной песне **“Буланый с чёрными гривами”** (Хар дэлтэй халиун) порицается гнев:

Буланый с чёрными гривами
Вслед за дорогой едет.
Коварной и чёрной душе
Чужд глупости гнев.
Буланый с белыми гривами
Вслед за арканом.
Чистосердечной душе
Чужд глупости гнев.
... Ум меткий да мудрый
Портится гневом глупца.
... Душе двух любимых
Души неустойчивость чужда
[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 243].

Дурбетская народная песня **“Высокие деревья северного склона”** (Арын өндөр мод) учит тому, что гнев и ярость имеют негативные последствия для души и мысли человека:

Солнце восходящее
Темные тучи закрывают.
... Ум меткий да мудрый
Портится гневом глупым.
Цветы тонкие да красивые
Осенняя прохлада пожелтит.
... Ум меткий да мудрый
Портится гневом глупым.
Река большая тиха в русле
Высокомерие себя мучит.
Горы большие тепло вообще
Шутничество себя мучит.

[Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 112].

Тут показывали, что высокомерие и притворство принесут вред самому себе.

6. В монгольских народных песнях всегда учили следовать словам — поучениям родителей с малых лет, не выражать свои мысли и слова чуждым людям. В частности, в захчинской народной песне **“Смирный мухортый конь”** (Номхон халтар морь):



Смирный мухортый конь
 Следует за недоуздком.
 В малолетнем возрасте
 Следуют за другими.
 Учат да советуют
 Отец и мать,
 Своя земля под влиянием,
 Не забудьте избалованность.
 Земля чужая сильна,
 В мышиных норах спотыкается,
 Хоть многие смотрят
 Любящих совсем мало,
 Малолетнего коня берегите,
 Слов истинных проверьте,
 Сумеете ухаживать за родителями,
 Все равно, как дочка-прицесса.
 [Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 221].

В песне *“Кряж горы Гэмбэл”* (Гэмбэл уулын шил):

На кряже горы Гэмбэл
 С сухими сучьями ущелье.
 Для наивных малых лет
 Мать да отец – опора.
 В скалистых местах
 Вороного не держите.
 Коварному человеку
 Слова не скажите.
 ...Чужому человеку
 Слова не скажите

[Ут сайхан күрэн. 2005. С. 14]. Учат, что в младенстве лучше следовать словам-поучениям родителей, среди людей оценивать свои слова и действия. А в песне *“Водный желтый бамбук”* (Шагшаг шар хулс) так учат молодых предпочитать учения предков:

Водный желтый бамбук –
 Через него не видно ничего.
 С тобой, лучшей из лучших,
 Нет и времени никакого.
 Развевающую кровлю
 Закрепляют и веревкой.
 Сердце колеблющееся
 Закрепляют предков словами.
 Войлочную кровлю
 Старой веревкой закрепляют.
 Сердце сомневающееся
 Словами старцев наставляют
 [Арван гурван хүлгийн дуун. 1987. С. 119].

В байтской народной песне *“Вершина горы Хаан”* (Хаан уулын орой):

На вершине горы Хаан
 Поднимается фимиама дым.
 В яшмовом соборе большом
 Горят лампы свет.
 ...Ученик ламы опытного,
 Достигнув восьмилетнего возраста,
 Постигнув глубь знаний,

Получит мудреца звание.
 Министра лучшего дети,
 Достигнув девятилетнего возраста,
 Узнав законы сложные,
 Получат мудреца звание.
 ...Спине льва сильного
 Не соответствует и седло.
 Человеку-глупцу
 Не соответствуют наставления.
 В овраге кривом
 Важен солнца свет.
 Тому с глупым умом
 Наставление не идет.

[Баитская народная песня. 1993. С. 16]. Человек преодолевает определенные испытания и достигает цели, так что эта песня учит тому, чтоб не бояться всяких трудностей.

В песнях, рассмотренных нами в качестве примеров, отражены следующие принципы народной педагогики. В частности:

1. Принцип предпочитания с малых лет государственного порядка в песнях *“Хангайский седой конь”*, *“Водный желтый бамбук”* и др.

2. Принцип милосердия, гуманизма и скромности – в песнях *“Забарабаният ууш”*, *“Как не стыдно, Донгоо”*, *“Хворост”* и др.

3. Принцип предпочтения труда – “Назовут лентяем” и др.

4. Принцип предпочитания авторитета в песне *“Песня-учения”*

5. Принцип отсутствия единого рецепта или правила воспитания человека – в песнях “Смирный мухортый конь”, “Гнедой мой конь”, “Маленький мой гнедой”, “Тонкий буланный олень” дуунуудад

6. Принцип предпочитания знаний и ума – в песнях *“Соловый с черными гривами”*, *“Высокие деревья северного склона”*, *“Вершина горы Хаан”*, *“Соловый конь с сэтэром”* и др.

Наконец, нам хочется сказать, что нашими исследованиями подтверждается, что монгольские народные песни являются одними из значимых наследий передачи будущему поколению знаний, понятий и принципов народной педагогики.

Список литературы:

Арван гурван хүлгийн дуун. Составитель Ж.Цолоо. УБ., 1987.

Баяд ардын дуу. Редактор Д. Монхоо. Улаангом., 1993.

Сухээ Ш. Монгол ардын сурган хүмүүжүүлэх зүйн уламжлал, дэвшлийн зарим асуудал. УБ., 1988.

Ундур заагийн шил. Составитель Д. Нурдээ. УБ., 1995.

Ут сайхан күрэн. Дурбет ардын уртын дууны эмтгэл. 2005. Составитель И. Ганболд. УБ., 2005.

Эрвээхэй мунгун товч. Редактор Д. Пагма. Ховд., 1993.

Эрдэнэ Очир Г. Хунээр хун хийх Монгол ухааны сурвалж. УБ., 1991.



ИСТОРИЧЕСКОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ

З. С. ПАТАЧАКОВА

Жизненный и творческий путь Ивана Матвеевича Штыгашева на уроках хакасского языка и литературы

В статье показано как через личность И. М. Штыгашева осуществляется патриотическое воспитание на уроках хакасского языка и литературы. Для этого используются конкретные примеры жизненного подвига просветителя, миссионера, писателя И. М. Штыгашева.

Z. I. PATACHAKOVA

Life and creative journey of scholar Ivan Matveevich Shtygashev at lessons of the Khakass language and literature

In the article it is shown how with the help of I. M. Shtygashev's personality patriotic upbringing was performed at lessons of the Khakass language and literature. Specific examples of a life feat of the enlightener, missionary, writer I.M. Shtygashev are used for this purpose.

Имя просветителя, писателя, лингвиста и этнографа Ивана Матвеевича Штыгашева славит нашу малую Родину, является гордостью Таштыпской земли. Наш знаменитый земляк оставил огромное культурное и духовное наследие в истории трех народов. Для современного поколения он является образцом укрепления межнациональных связей между шорцами, хакасами и алтайцами, формирования у них духовных православных ценностей и литературных языков.

На уроках хакасского языка и хакасской литературы при изучении жизненного и творческого пути И. М. Штыгашева рекомендую пользоваться автобиографическими произведениями писателя: «Записки алтайца о его путешествии в Киев, Москву и ее окрестности» (1884 г.) и «О поступлении в училище и продолжении учебы шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева» (1885 г.). При подготовке домашних сообщений учащимся можно предложить такие темы: детство, учебные годы, просветительская работа, учительская работа и писательская работа. В рассказе о детстве писателя учащихся необходимо знакомить с традициями хакасского народа о воспитании ребенка. Ключевыми словами, понятиями должны быть слова «семья», «уважение к родителям». Большое внимание нужно обратить на внутрисемейные отношения: младший сын был обязан ухаживать за престарелыми родителями, старший брат – помогать младшим.

Таким примером является брат Ивана Матвеевича – Самсон. Огромное желание учиться и тяга к знаниям знаменитого просветителя вызвали негодование его дальних и близких родственников и знакомых. Несмотря на трудности, болезнь, нужно отдать должное матери Ивана Матвеевича, так как она в такое нелегкое время для семьи отпускает сына учиться.

Также нужно напомнить учащимся, что Иван Матвеевич Штыгашев наравне с такими великими учеными, как М. В. Ломоносов и первый хакасский ученый Н. Ф. Катанов, прошел трудный путь к учению. Вызывает восхищение и гордость то, что Иван Матвеевич за 8 лет в совершенстве освоил русский язык, а также внес большой вклад в развитие тюркских языков. Хорошей мотивацией для сегодняшних учащихся может стать пример того, что еще будучи студентом Казанской учительской семинарии он обратил на себя внимание прилежностью к учебе, пытливостью, стремлению к знаниям. Познавательное путешествие по историческим местам России было наградой для студента от преподавателей и директора семинарии.

В 2013 г. в школах введен новый предмет: основы религиозных культур и светской этики. Преподавая этот предмет, осознается, как трудно было просветителю Ивану Матвеевичу в те тяжелые времена обратить в православную веру местное население. Перевод Библейских текстов на любой язык служит мощным импульсом для национального, культурного и духовного возрождения народа – носителя этого языка, ведь слово на родном языке легче проникает в сердце. Это прекрасно понимал и миссионер И. М. Штыгашев. Можно предложить учащимся перевести небольшой отрывок из Библии, чтобы они могли убедиться сами, какая это трудная работа.

Как писатель, Иван Матвеевич Штыгашев использовал в своем творчестве популярные в то время жанры литературы: эпистолярный и записки путешественника. Учащиеся могут проанализировать богатство и образность языка произведений писателя. Он высек на камне стихи, посвященные другу Моисею-оче. Это можно сравнить с надписями на камнях, что оставляли древние богатыри на курганах своим потомкам. Повесть «О поступлении в училище и продолжении учебы шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева» можно считать учебником духовного развития для юношества.

Любовью к родине, патриотизмом пронизан весь жизненный путь И. М. Штыгашева. Как он любил свой народ, свою землю, что, увидев Мо-



скву, священные места, имея возможность быть священником в Богоявленском соборе, рваться душой туда, где снег, тайга. На примере великого патриота прививать любовь к родине на уроках родного языка и литературы нужно обязательно.

И. М. Штыгашев прожил очень короткую жизнь. Но вся его жизнь — это путь не только священнослужителя, но и ученого, и писателя, и учителя. Мы гордимся нашим знаменитым земляком, будем продолжать изучать его жизненный и творческий путь на уроках хакасского языка и хакасской литературы.

О. Г. КАЙДАРАКОВА

ИОАНН МАТВЕЕВИЧ ШТЫГАШЕВ — ДОСТОЙНЫЙ СЫН ХАКАССКОГО НАРОДА

В статье описывается путешествие И. М. Штыгашева в Урянхайский край в 1913 г. В ней раскрывается не только миссионерская деятельность священника. И. М. Штыгашев показан как прекрасный этнограф, который точно передал быт, нравы, вероисповедание тувинцев в начале XX в.

O. G. Kaidarakaova

JOHN MATVEEVICH SHTYGASHEV IS A WORTHY SON OF THE KHA Kass PEOPLE

In the article J.M. Shtygashev's trip to the Uryankhai Region in 1913 is described. It covers not only missionary activities of the priest. J.M. Shtygashev is shown as a great ethnographer, who accurately reproduced household, morals, confession of the Tuvinians in the early XXth century.

*Нет, не забыто священника имя,
Рода Штыгашевых был Иоанн,
Труд его помнят потомки доныне,
Помнят священника Матура сан.*

Анатолий Воробьев

Миссионер, просветитель, писатель, этнограф, лингвист, учитель Иван Матвеевич Штыгашев за годы своей миссионерской деятельности обратил в христианскую веру около девяти сот человек. Из духовного наследия миссионера нам известны восемь опубликованных работ: «Письмо священника Иоанна Штыгашева от 9 августа 1893 год», «Из жизни Алтайской Миссии», «Штыгашев Иоанн, священник», «Записки кондомского миссионерского священника И. Штыгашева за 1894 год», «Записки миссионера Кондомского отделения Алтайской Миссии священника Иоанна Штыгашева за 1895 год», «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеевича Штыгашева 1884 год, декабрь», «Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности 1884 год, сен-

тябрь» и «Штыгашев И. М. Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 году». Иван Матвеевич открыл несколько школ, где обучение велось на шорском языке. Матурский церковный приход был создан в 1905 г. и тесно связан с личностью отца Иоанна Штыгашева, при нем была построена и открыта церковно-приходская школа в Матуре и школа грамоты в Тлачике, женский монастырь во имя Иверской Божьей матери и храм Святой Живоначальной Троицы. Отец Иоанн был награжден священным Синодом орденом «Святой Анны», имел благословления и Ставленные грамоты. Епископом Макарием был награжден набадренником и скуфьей.

После революции имя Иоанна Штыгашева оказалось на долгие годы забыто. Впервые о нем современный читатель узнал из книги «Из духовного наследия алтайских миссионеров», изданной в 1989 г. в Новосибирске. Там были названы имена самых выдающихся миссионеров Алтайской миссии и среди них Иоанн Штыгашев. Тем самым, наряду с другими забытыми именами наших предтеч, было положено начало возвращению в литературу и культуру после длительного периода забвения, полного художественного небытия имени и творчества И. М. Штыгашева.

Хотелось бы обратить внимание на путевые записки об истории и этнографии И. М. Штыгашева. Труд миссионера Иоанна Штыгашева «Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 году» был помещен как приложение к отчету Алтайской духовной миссии за 1914 г. Это целое исследование, охватившее широкий круг вопросов, характеризующих историю и состояния в тот период Урянхайского края. Историко-этнографический труд отца Иоанна является одним из первых в отечественной исторической литературе об Урянхае.

В 1913 г. епископ Иннокентий отправил Иоанна с миссионерской целью в Урянхайский край. Путешествие по Урянхаю продолжалось более полутора месяцев. И. М. Штыгашев в своей работе подробно описывает быт, культуру и нрав урянхайцев (сойотов). Урянхайцы (Урянхай — значит, черные волки, потому что этот хищный, неизвестно откуда попавший сюда народ, первоначально ужасно опустошал монгольский, тербетский и даже калмыцкий края) они жили крайне разбросанно, кочевали летом по речкам, а зимой по горам вместе со своими стадами. Ведь Урянхай — страна и по количеству народонаселения и по пространству была не маленькой. Аилы их от 1 до 4 юрт. Как черневые, так и степные, как бедные, так и богатые, чиновники и простые вели совершенно один образ жизни, одну юрту и один обиход. Питание их было довольно скудное, редко у кого мясо, а то один чай с солью и с молоком, последнее и то не каждого. Несмотря на это урянхайцы физически были очень крепкими, благодаря



обращению с малолетства с дикими лошадьми и их постоянной быстрой езде.

Сойоты к себе лично принимали знакомого и незнакомого, но еще охотнее того посещали проезжающих на их остановке. Они были очень любопытными. Любопытство у них доходило иногда до нахальства. Не только везде выглядывали они, но непременно везде ощупывали, переворачивали все вещи руками. Простые сойоты, напротив, были болтливыми, любопытными, способными обмануть и обокрасть кого угодно, ламы же, наоборот, были очень сдержанными, молчаливыми и крайне уклончивыми. У них, урянхайцев, не было обычая ни благодарить, ни прощаться. (Молча, вставали и уходили). Особый интерес вызывает описание жилища и быта урянхайских лам. Хозяин сойотской юрты был исполинского роста лама с бритой головой, с таковой же головой и старуха его. Их юрта была маленькой и грязной, все стены в дырках. Ветер свободно гулял в юрте. Семья была большой. Сидели почти без огня. Вообще сойоты, чтобы соблюсти экономию в дровах (слава Богу, их сколько угодно было в окружающем лесу), разводили огонь очень маленький, и то когда им надо было что-нибудь сварить, а остальное время проводили, закутавшись в теплые шубы, и в таком положении сидели день и ночь. Все домашние работы исполняли исключительно жены и дочери, а мужья кроме охоты больше ничем не занимались. Мясо убитых ими на охоте зверей они там же съедали, а домой одни шкуры привозили.

Урянхайцы действительно ужасно боялись покойников и убийства, в виду чего у них никогда убийств в то время не было. Стоит обратить внимание на ритуалы погребения у сойотов. Если труп покойника съедали волки, то он признавался хорошим человеком. А если труп покойника съедали собаки, то его считали худым человеком... Главные у них пороки были развиты – обирательство, воровство, и обман... Сойоты друг друга почти никогда из нужды не выручали, а если и выручат, то с громадными процентами взыскивал с него. Несмотря на строгое запрещение Монгольского правительства торговли аракой у урянхайцев, зло это не могло искорениться» [Штыгашев. 2006. С. 28-38, 44-45].

В эту поездку было крещено детей православных родителей вместе с сойотскими 23 чел. об. пола. По дороге были совершены две литургии. Но за то домой приехали совершенно с расстроенным здоровьем. Ноги не гнулись, пухнули и проч. Ревматизм давал себя чувствовать» [Штыгашев. 2006. С. 69]. В 1915 г., 13 ноября отец Иоанн скончался. Если сопоставить даты, то невольно приходишь к выводу, что поездка в Урянхайский край оказалась очень тяжелой, после посещения современной Тувы он прожил всего полгода.

Путешествие И. М. Штыгашева для нас открывает далекий неизведанный, необычный и интересный Урянхайский край с точки зрения истории и этнографии.

Иоанн Матвеевич Штыгашев был замечательным самородком, человеком острого пытливого ума, глубокой внутренней культуры. Его природный талант, помноженный на христианские добродетели и образованность, дал добротные плоды. Способный публицист и лингвист, он прекрасно владел шорским, сагайским и алтайскими наречиями родного тюркского языка Алтая, а русский был языком, на котором он писал и творил. Таким образом, подвижническая деятельность миссионера, просветителя, писателя Отца Ивана Штыгашева оставила глубокий след в истории Алтая, Шории, и Хакасии. Одним словом, Иоанн Матвеевич Штыгашев – достойный сын хакасского народа, и мы им гордимся.

Список литературы:

Штыгашев И. М. Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 году. Абакан, 2006. 72 с.

Б. А. УЛТУРГАСHEVA

Судьба монахинь Матурского женского монастыря Иверской иконы Божией Матери в годы советской власти

В статье показана трагическая судьба монахиней Матурского женского монастыря Иверской иконы Божией Матери с момента его основания до их смерти, епископа Амфилохия (Скворцова), который с 1922 г. служил в этом монастыре и был расстрелян в 1937 г., а также иеромонаха, иконописца Тимофея Шулбаева.

B. A. ULTURGASHEVA

Destiny of nuns of Matur Women's Monastery of Iveron Icon of the Mother of God during the years of the Soviet government

The article shows a tragic destiny of nuns of Women's Monastery of Iveron Icon of the Mother of God from the moment of its foundation to their death, of bishop Amphilochius (Skvortsov), who had served in this monastery since 1922 and in 1937 was shot, and also of a hieromonch, iconographer Timotheus Shulbaev.

История Матурского прихода тесно связана с именем видного деятеля Алтайской духовной миссии Иоанна Штыгашева. Матурская церковь была построена в 1905 г. Для ее освещения прибыл епископ Макарий – глава Алтайской духовной



миссии. Здесь впервые прошло богослужение на родном языке (шорском), которое провел Иоанн Штыгашев. К 1915 г. прихожан исчислялось около 3 тысяч человек. В состав прихода входил женский монастырь во имя Иверской иконы Божией Матери, история которого связана со священнослужителем Амфилохием.

Декретом СНК от 23 февраля 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» церковные приходы должны подписывать договор с представителями районного Совета рабочих и солдатских депутатов о сохранности церковного имущества (икон, книг, церковной утвари), уплаты текущих расходов, не заниматься продажей книг, не проводить политических мероприятий.

В 1922 г. по всей стране, несмотря на эти договоры, церковные ценности подвергались изъятию. Священники стали выражать свое несогласие с предложением об обязательном поминании властей в церкви. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. церкви повсеместно закрывались. Священников власти обвиняли в антисоветской деятельности и подвергали репрессиям.

В 1926 г. одним из первых прекратил свое существование женский монастырь. Монастырь находился в 7 км от с. Матур, был основан в 1911 г. Место для монастыря было выбрано иеромонахом Тимофеем Шулбаевым. Сейчас это место называют Монастырский лог.

В монастыре проживало и трудилось шесть монахинь. По останкам построек можно предположить, что здесь была даже мельница. У монастыря была пасека и маслобойня. Иеромонах Тимофей Шулбаев создавал иконы. В доме племянницы сестер Амзараковых, Дарины Ивановны Канзичаковой (д. Анчул), на стене висит крест (надпись на кресте «Тимофей Шулбаев»). По словам протоиерея Александра Горбатова (настоятеля храма Серафима Саровского в городе Абакане), этот крест должен находиться в алтаре.

В этом же 1926 г. три монахини и одна послушница переехали в д. Анчул Таштыпского района (с. Анжуй в советское время) и образовали монастырскую общину. Звали их Варвара Цивилева, в монашестве Варсанофия (1901-1983), Вера Амзаракова, в монашестве Вриена (1894 -1979), Варвара Амзаракова, в монашестве Варфоломея (1901 – 1984), послушница Евдокия Тюмерекова (Евстолия). Жили они на левом берегу р. Таштып, в доме отца послушницы Евстолии. Останки дома еще сохранились.

Сестры Амзараковы ушли в монашество в возрасте 16-17 лет. Значительное время проводили в молитвах (по словам их племянницы Галины Ивановны Чульжановой 1969 года рождения, проживает в д. В. Таштып, учитель начальных классов, имеет 6 детей).

Глубокий след в истории монастырей (Матурского и Анжуйского) оставило пребывание в них одного из наиболее известных священнослужителей того времени – Амфилохия. В течение трех лет с 1928 по 1931 гг. он возглавлял Анжуйскую монастырскую общину.

Амфилохий, в миру Александр Яковлевич Скворцов (1885-1937), в 1910 г. окончил Казанскую духовную академию со степенью кандидата богословия и был оставлен в ней в звании доцента. Гонения на служителей церкви заставили его уехать в Сибирь (Успенский мужской монастырь под Красноярском). В 1922 г. он ушел в Матурский монастырь. В 1923 и 1924 гг. подвергался арестам. В 1926 г. Амфилохий был арестован и на 3 года заключен в Соловецкий концлагерь, а монахини вынуждены были покинуть монастырь. После освобождения власти запретили ему возвращаться в Красноярск, и в июле 1928 г. он прибыл в с. Анжуй. Владыка хорошо знал монахинь, когда служил иеромонахом в Матурском монастыре, и считал их своими духовными детьми.

Жил монастырь строго по уставу. Амфилохий проводил время в молитве, вел с монахинями беседы на религиозные темы. У монастыря было свое небольшое хозяйство: пасека из четырех ульев, две лошади, корова. Также выращивали картофель, засевали пшеницу, шили и продавали вареники и одеяла и собирали бадан (лекарственная трава).

Варвару Цивилеву местное население звали «хазах пице» (русская тетя). «Пице» на хакасском языке означает родной, близкий человек. В доме было много церковных книг, иконы. Икона Иоанна Крестителя была привезена из г. Красноярска Варсанофией на пароходе. Варфоломея была очень строгой, читала много молитв на церковнославянском языке. Спала посредине избы, как «солдат», говорили о ней племянницы. Вриена была более общительной и даже племянницы могли с ней спать в одной постели. Соблюдали посты. В рационе питания не было ни мяса, ни рыбы. Хлеб пекли сами, местную торговую лавку посещали очень редко. Вриена крестила местных ребятишек.

Одной из последних крещеных Вриеной в 1931 г. была девочка – Стюра (Анастасия Прокопьевна) Тюмерекова, ныне проживает в д. Анчул. Анастасия Прокопьевна очень хорошо помнит, как ее крестили, воду для крещения брали из родника под горой (источником до сих пор пользуются местные жители – берут воду на крещение).

В 1931 г. епископа Амфилохия арестовали и заключили в Минусинскую исправительно-трудовую колонию, вслед за ним и других монахинь, за отказ выехать в тайгу на лесозаготовки. Варваре Цивилевой удалось остаться на свободе, так как она была в отъезде. Амфилохия приговорили к пяти годам лишения свободы и отправили в ссылку в Мари-



инск и далее другие лагеря Сибири на лесоповал и угольные шахты.

В 1937 г. окончился срок его заключения, но желанная свобода не пришла. Решением тройки УНКВД по Западно-Сибирскому краю 1 октября 1937 г. епископ Амфилохий был расстрелян. По словам А. П. Тюмерековой, сестры Амзараковы отбывали срок в тюрьме города Магадана. Варфоломея работала в тюремной кухне, а Вриена в тюремной прачке.

Вернулись из ссылки сестры Амзараковы в г. Абакан, где их встретила Ирина Николаевна Кужакова (1932-2003), их племянница, дочь третьей сестры Марии Амзараковой. В то время Ирина Николаевна работала в гостинице «Абакан» вместе со своей землячкой Маней. Жили они на Ташебинской улице в г. Абакане, в маленьком домике, спали на полу. Домик этот принадлежал их бывшему односельчанину глубоко верующему Тихону.

Анастасия Прокопьевна Тюмерекова в то время жила в г. Абакане в доме Кузьмы Михайловича Патачакова (родом из Аскизского района, с. им. Карла Маркса, ныне аал Политов) в качестве няни его троих детей. К. М. Патачаков в это время учился в Москве, а его супруга Дарья Федоровна Патачакова работала в ХакНИИЯЛИ. В свободное время приходила на Ташебинскую улицу и слушала чтение молитв и училась сама читать (это был в 1953 г.). Собрав средства, монахини купили дом на улице Хлебная д. 52 (после отъезда монахинь в д. В. Таштып дом достался племяннице Цивилевой).

Ирина Николаевна была очень красивой, имела поклонника – офицера, но их совместная жизнь не сложилась, и она посвятила свою жизнь уходу за уже немолодыми монахинями, сестрами ее матери.

В конце 1950-х гг. Ирина Николаевна перевезла монахинь в деревню В. Таштып (жили на 5-ой улице, дом в настоящее время не сохранился), устроилась на работу в Анжуйскую школу техничкой. На работу ходила пешком (2 километра). В 1960 г. они переехали в с. Анжуй, в дом, который построили родители Галины Ивановны Чульжановой (ул. Советская, д. 2). Варвара Цивилева, вскоре по приезду, заболела и слегла. Сестры Амзараковы и Ирина Николаевна держали небольшое хозяйство (корову, кур), сами заготавливали сено для коровки на зиму. В Анжуле местные жители Ирину Николаевну Кужакову звали «Ириша пище». С местным населением они особо не контактировали, но, если односельчане заходили в дом, были приветливы. В данное время в этом доме проживает молодая семья Шулбаевых, которые любезно предоставили возможность осмотреть дом и, самое главное, предоставили сохранившиеся в доме фото Варвары Амзараковой и священника Амфилохия (сами молодые не знали этих людей, но фотографии бережно сохранили).

Фотография епископа Амфилохия в деревянной рамке (2 штуки), а вот фотопортрет Варфоломея выполнен на жестяной основе и, видимо, был приготовлен Ириной Николаевной для памятника. По словам племянницы, фото не разрешил прикрутить к кресту Иосиф Гаврилович Шулбаев (старший сын Марии Амзараковой, племянник монахинь).

На левом берегу р. Таштып, на горе находятся могилы монахинь и послушницы Евстолии Тюмерековой. Ограда шириной четыре метра и длиной восемь. Кресты окрашены в синий цвет, масляной краской. Даты рождения и смерти указаны только у двух монахинь (сестер Амзараковых). По словам местных жителей, монахини сами выбрали место для их погребения и даже сами освятили. После продолжительной болезни скончалась Варсанофия (Варвара Цивилева), потом Вриена, Варфоломея. Послушница Евстолия к концу своей жизни стала абсолютно беспомощной, и за ней присматривали ее родственники. Пенсии по старости ни монахини, ни послушница не получали.

Судьба иеромонаха Тимофея Шулбаева сложилась трагично. Жил он недалеко от деревни Хызылсуг, под горой вырыл себе келию. Был женат, звали жену Чода (родом была из Горного Алтая). Прожил он с ней недолго, детей не было. Когда жена очень сильно заболела, Тимофей Шулбаев отвез ее на родину. По словам местных жителей, иеромонах Шулбаев и его супружница были очень высокого роста, красивые, если он ехал на коне, то похож был на царя Николая I. Власти несколько раз устраивали на Шулбаева облаву, и каждый раз ему удавалось скрыться, пока один из жителей деревни не втерся к нему в доверие и сдал властям.

Арест Тимофея Шулбаева был очень жестокий. Его сковали в цепи по ногам и рукам, цепи на руках он порвал, тогда его привязали к лошади и увели. Через короткое время ему удалось сбежать. Постоянные преследования вынудили его пуститься в странствия. Взяв с собой тяжелый, железный посох, он ушел из родной деревни. В местах, где он останавливался, оставлял надпись «Иеромонах Шулбаев». В 1945 г. вблизи города Екатеринбург (Свердловск), на скале (Уральские горы) такую надпись увидел земляк Тимофея Шулбаева, когда возвращался с фронта.

По рассказу Галины Ивановны Чульжановой, Варфоломея очень ждала приезда Амфилохия из ссылки. Варфоломея часто задавала ей один и тот же вопрос: «Когда отче придет?». Маленькая Галя в ответ говорила то весной, то осенью. В это время Амфилохия в живых уже не было.

И. Н. Кужакова умерла в д. Анчул, в 2003 г., похоронена рядом со своими родителями.

В настоящее время в г. Ачинске проживает Иосиф Гаврилович Шулбаев, который имел возможность личного общения с монахинями. Своим



племянницам он привез фотографию Амфилохия и сказал, чтобы они поставили фото рядом с иконами (фото черно-белое, размером 10 на 15 см).

О судьбе священника Алексея I, матери Марфы и монашки Тони поведала Евдокия Николаевна Сыргашева, 1932 года рождения, ныне проживает в г. Абакане. Родилась она в деревне между с. Матур и д. Анчул под названием Тлачик (на месте этой деревни сейчас стоит один дом). Деревня Тлачик в начале 1940-х гг. была многолюдной, делилась на две части, с одной стороны жило русскоязычное население, с другой стороны Шулбаевы, которые делись на два рода.

Когда перестал существовать Матурский монастырь, священник Алексей I и две монахини скрывались в Матуре, а в 1934 г. перебрались в д. Тлачик, в дом семьи Николая Даниловича Шулбаева (отец Сыргашевой Е. Н.). Все трое были русскоязычными. За пять лет они овладели хакасской разговорной речью. Скрывались они с 1934 по 1938 гг. Хозяйке дома помогали ухаживать за детьми, учили их читать и писать, готовили на зиму конопляное масло «паспах» (ведро масла на зиму), также из конопли готовили пеньку. Священник Алексей I изготавливал из меди украшения для седел, уздечек и хомутов. Представители советской власти часто посещали деревню и спрашивали, нет ли в деревне «чужих»? Даже малолетних детей научили не выдавать «чужих».

В 1938 г. 17 июня по просьбе Алексея I Николай Данилович Шулбаев увез их в Минусинск, оттуда на плотях хотели перебраться в г. Красноярск. Алексей I тут же был арестован властями, помещен в Минусинскую исправительно-трудовую колонию, а позднее расстрелян, монашки сосланы. Хоронили священников и монашек в сосновом бору недалеко от города. Чтобы их память не чтить, власти приказали землю сровнять и пустить скот. Евдокию Николаевну монашки обучили чтению, и Алексей I оставил ей свои книги и подарил две иконы Николая Угодника и Девы Марии.

Колокол для Матурского монастыря был привезен Алексеем I из Иерусалима. Деньги для колокола выделил отец Алексея I. Встречали колокол на станции Усть-Таштып отец Евдокии Николаевны Шулбаев Николай Данилович и отец Владимира Николаевича Штыгашева, ныне Председателя Верховного Совета Республики Хакасия, Николай Григорьевич Штыгашев.

Также Евдокия Николаевна помнит, как проходил самый главный праздник православных – Пасха. В этот день вся деревня ходила к священному месту, где был установлен высокий, деревянный крест. Зажигали там свечи и служили молебен. К этому кресту приходили и сосланные литовцы, многие из них жили в с. Матур и работали в леспромхозе. Вокруг креста было много маленьких и красивых

икон, крест литовцы подвязывали красиво вышитыми полотенцами. Последний раз посещала место молебна Евдокия Николаевна в 1978 г. В настоящее время это место безлюдно. Основание креста сгнило, и его переставили рядом с кельей Амфилохия. Место расположения кельи сохранилось до наших дней на горе Шахты в с. Анчул.

Экспедиция православных следопытов, учеников Православной гимназии им. Свт. Иннокентия Московского (г. Абакан), в 2016 г. предприняла попытку обнаружить место нахождения кельи и креста Амфилохия, места, где он проводил богослужения совместно с монахинями, проживавшими в с. Анжуль. В ходе экспедиции удалось не только найти сам крест, вырезанный из лиственницы собственноручно Амфилохием, но и обнаружить остатки его кельи, поилку для животных, которую он установил недалеко от этого места. Участники экспедиции опросили местных жителей с. Анчул и В. Таштып, которые еще помнят, как проводились молебны на горе, как они, будучи детьми, вместе со своими бабушками обязательно ходили к Кресту Амфилохия на празднование Пасхи, праздника, считавшегося главным православным праздником с. Анчул.

Список литературы:

Гладышевский А. Н. К истории христианства в Хакасии. Абакан: типография ООО «Фирма «Март», 2004. 136 с.

Штыгашев И. М. Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 году. Абакан: УПП «Хакасия». 2006. 72 с.

Е. М. НАГАЙЦЕВ

СМЕЛЫЕ ЛЮДИ МАТУРЦЫ

В статье показана история семьи Савелия Федоровича Казанцева, старообрядца, который из центральной России переселился в Сибирь, в Матур. Раскрывается быт, занятия семьи в первой половине XX в. Приводится небольшой экскурс в историю образования с. Матур, его заселения прибывшими сюда шорцами.

YE. M. NAGAITSEV

THE «BRAVE» people MATURS

The article shows a story of the family of an old believer, Savely Fyodorovich Kazantsev, who moved from central Russia to Siberia, to Matur. The family's household, daily routine in the first half of the XXth century is covered. There is a small retrospective journey into the history of education of village Matur, its settling by the Shors arrived here.

Первые люди на матурской земле поселились



ещё в древности, о чём свидетельствуют артефакты – керамические сосуды, найденные детьми по улице Чазал с. Матур: кремневый и железный трёхлопастные наконечники стрел.

Интересную историю хранит село Матур. Теперь трудно и представить матурский край два века назад: первозданную нетронутую человеком природу. Поймы рек Кулява, Матур, Магаза, окрестные горы были покрыты вечнозелёными светлыми сосновыми лесами, изобилующими зверем, боровой дичью, пушниной. Реки были гораздо полноводнее, а рыба – хариус, ленок, таймень – водилась в изобилии.

И в этот благословенный уголок в 1825 г. прибыл из Горной Шории улуса Тагдагы-Аал охотник-шорец Тазлам Штыгашев. В живописном месте на берегу реки Кулява у устья ручья Кульчик соорудил первое жилище – балаган из колотых досок, крытых дёрном. Позже выстроил из брёвен небольшую четырёхстенную избушку. Обжив новое место, Тазлам побывал на родине, рассказал о своём заветном уголке. Вскоре к Тазламу стали переезжать из Шории его соседи по улусу Тартыгашевы. Среди соснового леса на берегах Кулявы, в окрестных логах застучали топоры, стали строиться избушки, зашумели голоса. Места хватало всем. Охотник по имени Андран поселился в логу ниже по течению Кулявы и это место стали называть Андрагол (Лог, где поселился Андран). Сейчас это улица Андрагол. В нескольких километрах ещё ниже в логу поставил избу охотник Койша и сейчас этот лог зовётся Корешкол. Охотники селились обособленно. Несколько позже сюда стали приезжать уже мрасинские шорцы с реки Мрассу Кызынгашевы, Шултрековы, Кужаковы, Токпешевы, Якушевы и Майнашевы. Поселились они на правом берегу реки Матур. Вот так и возникли два Матура – Верхний и Нижний. Само слово «Матур» с тюрского языка переводиться «смелый». Все приезжие сюда шорцы занимались охотой, промышляли добычей пушнины, рыбной ловлей, орешничали, собирали ягоды, выращивали ячмень на талган. Для приготовления крупы использовали ручные мельницы. Печи в избах делали глинобитными, жилища освещались лучинами (Хакасия. 1998. 13 января).

В двадцатых годах XX в. в Матур стали приезжать русские переселенцы. Это было связано с открытием здесь в 1925 г. лесозаготовок. В 1928 г. был создан лесозаготовительный пункт. Стали создаваться колхозы. Среди русских переселенцев, осевших в Матуре, была и семья Савелия Фёдоровича Казанцева.

КАЗАНЦЕВЫ

Семья Савелия Фёдоровича Казанцева, как и многие старообрядцы, спасаясь от преследования правительства, покинула обжитые места в цен-

тральной России, переселилась в Сибирь. Ехала по северному пути. Поселилась в селе Большая Речка Троицкого района Алтайского края. Жена Савелия Фёдоровича Татьяна родила ему семерых детей: Павла, Ивана, Григория, Степаниду, Устинью, Анисью, Евстафия. Когда младшему сыну Стане было полтора года, случилось несчастье: при родах восьмого ребёнка мать Татьяна замучилась в родах. Не смогла родить, ребёнка разрывали по частям.

Через некоторое время за Савелия Фёдоровича просватали молодую женщину Акулину. Старшие дети Савелия Фёдоровича были уже взрослые, а младшие ещё крохи. Пожалела Акулина деток: «Попадётся какая-нибудь мачеха, плохо им будет». Вышла замуж. Ей было двадцать лет, а Савелий уже пожилого возраста, с огромной бородой. У Казанцевых родились ещё два сына Самсон и Ефим, и дочь Матрёна. Когда Казанцевы гуляли на этой свадьбе, в доме остались только малые дети – играли на палатах. Меж досок палатей была продета верёвка с люлькой, где лежал маленькой Евстафий. С палатей сверху упал кусочек извести, засорил глазик ребёнка. Ребёнок плакал, закатывался, но взрослых не было – гуляли на свадьбе. Когда пришли, было уже поздно – глаз вытек. Так и остался Евстафий одноглазым.

В Первую Мировую войну старшие сыновья Савелия Фёдоровича служили в армии солдатами. Евстафий остался за старшего и на него легла вся тяжесть ведения хозяйства. Савелий Фёдорович был уже в годах, за скотом ухаживал Евстафий. Случилось, одна лошадь чуть до смерти не зашибла Евстафия, на потниках отходили.

Пришли братья с войны – герои. Иван Савельевич – полный Георгиевский кавалер, командир пулемётного взвода, старший унтер-офицер, депутат полкового комитета солдатских депутатов Южного фронта. Сын Гриша погиб на фронте. Начали братья хозяйство делить, кому какую лошадь, корову. Савелий Фёдорович лежал на печи, слушал разговор старших сыновей, как хозяйство поделили, а Евстафию ничего не досталось. Тогда отец поднимается и говорит: «Обидно мне вас слушать, обделили Станю, а ему ещё обиднее. Вы в солдатах были, а Станя хозяйничал, всё хозяйство тянул, помогал мне». Устыдил сыновей, тогда хозяйство поделили поровну. Григорий погиб, но его вдову не обделили – коня и корову дали, как и всем. Она потом вышла замуж и уехала. Подрастали младшие дети – Самсон и Ефим, и им выделили своё хозяйство. Павлу достался Рыжка – горячий жеребец, Ивану – конь Карька, Евстафию – конь Воронко, очень сильный, выносливый жеребец, Ефиму – Ворончик.

Пришла пора Евстафию жениться. Посватался к Ирине Яковлевне Просековой, поженились. Ирина пришла в большую семью, ладу не было.



Бывало, невестки ссорились, но отец Савелий навёл порядок в семье. По вероисповеданию Ирина была «мирской», а все остальные старообрядцы. Савелия уважали в селе, почитали, называли только Савелием Фёдоровичем. Жена его Акулина так же пользовалась уважением сельчан. Соседки ругаются на улице, Акулина выйдет на улицу, устыдит баб, те её послушают, угомонятся.

В доме мужа Ирину нарядили, купили, что нужно было, валенки скатали новые, купили цветные кашемировые шали из чистой шерсти, модные тогда, шубу справили. Казанцевы были достаточно богаты по тем временам. Дом Савелия Фёдоровича был двухэтажным, и всё же в доме комнат на всех не хватало, поэтому старшие братья Иван и Павел с жёнами жили в одной комнате. Молодоженам Евстафию с Ириной выделили отдельную комнату.

Семья Савелия Фёдоровича Казанцева считалась в селе зажиточной. Было много скота, коней, коров, довольно большой по тем временам двухэтажный дом. Но и взрослых детей тоже было много – шестеро сыновей и четыре дочери.

Евстафий и Ирина после замужества жили в доме отца шесть лет. Затем Савелий Фёдорович решил отделить семьи сыновей. Павел и Иван поселились отдельно раньше, построили себе большие дома рядом с отцовским домом. Савелий Фёдорович разобрал свой двухэтажный дом, себе поставил избу, и Евстафию поставили пятистенки напротив домов Павла и Ивана. Евстафий Савельевич с женой начали постепенно обживать. Продали телку и на вырученные деньги пристроили к дому новые сени. От отца достался старый, но очень сильный, выносливый конь Воронка, корова. Бывало, другие лошади не могут груз в гору вытащить, обращались к Евстафию, запрягали Воронку.

Евстафий Савельевич работал в сельском Совете исполнителем – исполнял поручения, оповещал население. Дежурил сутками, а то и неделями. Один раз находился в сельском Совете, в окно увидел, как по дороге идут люди, плачут. Вышел на улицу на встречу, видит, гроб несут, крест. Хоронили Анастасию, Ирину мать. В то время в округе свирепствовала холера, вымирали семьями, и, если кто умрёт, хоронили только родственники, соседи боялись присутствовать на похоронах, заразиться. Евстафий замкнул сельский Совет, простился с усопшей, похоронили. Пришёл домой и говорит жене Ирине: «Не знаю сказать как, и не говорить нельзя – мать умерла». Ирина заплакала, с ней стало плохо, начались судороги – потянуло ноги. Были признаки холеры. Евстафий Савельевич жарко истопил баню, нарвал крапивы, веники навязал, запарил, повёл жену в баню, хорошенько напарил крапивой, прожарил, и Ирина выздоровела. Благодаря этому в семье никто не умер.

Когда умерла мать Ирины Анастасия, из-за эпидемии холеры поторопились похоронить её в тот же день. Ирина позже переживала, думая, что её мать похоронили ещё живой.

У Евстафия и Ирины в Большой Речке родились дети Анастасия в 1921 г., Анна в 1923 г., Иван в 1925 г., Николай в 1928 г. Уже в Хакасии появились на свет Василий, Полина, Антонида, Валентина.

1929 г. выдался в Алтайском крае засушливым, урожай не уродился. У Евстафия Савельевича семья большая, дети мал мала меньше, хлеба не хватало. Была насеяна одна сельница – деревянная широкая посуда с ручками размером с ведро и всё, зерна не было. Амбар пустой был, одни веники висели. На семейном совете решили уехать с Большой Речки. Пришёл Евстафий Савельевич в сельсовет, справку взять на отъезд, ему говорят: «Куда едешь, Евстафий Савельевич, детей только потеряешь!» А он им отвечает: «А здесь я что буду делать, всё одно». Но главная причина отъезда Казанцевых из Алтайского края была в другом.

Шёл 1929 г. – трагичный год для русского крестьянства. Волна сплошной коллективизации докатилась и до Алтая. Крестьян силой стали сгонять в колхозы, всё нажитое имущество становилось общее. Голодный год можно было пережить, встать на ноги, но быть крестьянином-единоличником, да ещё по документам зажиточными, в советской деревне жить было просто опасно. Хотя семья Евстафия Савельевича не была в то время зажиточной, но собрались уезжать его старшие братья Павел и Иван, а с ними и Евстафий, ибо семья – это семья. Иван Савельевич ранее бывал в Мрасской волости, ныне это Таштыпский район Хакасии, вот туда и решили братья Казанцевы перевезти свои семьи. И пустились три брата в сей опасный путь, подальше от колхозов, искать лучшей доли, где жить спокойнее. Основное имущество везли на лошадях через тайгу. Ехали через Алтайский хребет Саянских гор через верховья Абакана по старому волоку. Евстафий ехал на двух лошадях, но молодая лошадь Мухартуха отошла, устала, выпряглась и встала. Пришлось в дороге продать её, а всё имущество переложить на Воронку. На жительство остановились в деревне Киржацкий Шепчуль – поселении староверов киржаков беспоповцев. Евстафий Савельевич работал в Красном Труде (Иничуль) у Такчинакова Максима Павловича в работниках. Работал в поле, на сенокосе, за скотом следил. Хозяин не обидел его. Хорошо заплатил, дал зерна. Видя, что у Евстафия конь уже старый, предложил поменять его на молодого коня Карьку. Говорит: «Пропадет у тебя конь, останешься ни с чем, а у меня пропадёт – так и не страшно – у меня много коней». Вскоре Воронка пропала.

В 1930 г. приехали семьи Казанцевых с Алтайского края. До Абакана ехали на поезде. Евстафий



и Павел на трёх саях поехали встречать их в Абакан. В степи снега не было, лошади не могли тянуть гружёные сани, вставали. Решили ехать по льду реки Абакан, подниматься вверх по течению. Была весна, лёд таял, ехать было опасно, особенно первому. На льду наледь. Бабушка Акулина упала с саней на лёд, вся вымокла. Её переодели. Дети боялись ехать по льду, плакали. Им сказали: закройте глаза и спите, не так страшно будет. Ваня спал в саях и выпал на лёд, его сразу и не заметили. Евстафий Савельевич вернулся и на руках принёс его. В одном месте за последними саями глыба льда обвалилась. Страху натерпелись, но доехали благополучно. Остальные семьи приехали позже.

Шепчульские кержаки к приезжим отнеслись настороженно, но пока терпели их. Принял Казанцевых Агап Николаевич Санаров и его жена Анна Яковлевна. Казанцевы разместились отдельными семьями четыре семьи в двух избах и в хлеву. Хлев вычистили, приспособили под жильё. Спали в подполье. Потом в подполье пошла вода.

У Санарова был брат Николай – дурачок. Ребятишки боялись его. Николай жил в своей избушке запертым. Когда сошел с ума, от него ушла его жена Раиса, и постоянно ему мерещилась, разговаривал с ней.

Павел Савельевич начал строить дом себе в Шепчуле, поставил сруб, закрыл под крышу, осталось окна и двери поставить, но тут вмешались местные кержаки. Пришли кержаки братья Моношкины Михаил и Александр Кирилловичи и строить запретили. Сказали: «Вы жить тут не будете. Мы, взрослые, ещё смотрим за порядками и обычаем, а дети вместе с вашими играют, будут есть из одной посуды, испоганятся». Дело в том, что хотя и Казанцевы были староверами, но поповцами, относящимися к Белокриницкой иерархии, для местных же кержаков-беспоповцев они были чуждыми по мировоззрению и обычаям. Пришлось Казанцевым искать новое место для жительства. Сруб пришлось бросить и его кое-кто из местных забрал себе, Павел Савельевич за него ничего не получил. Сами Моношкины позже уехали на Матур, жили напротив совхозной конторы через дорогу. У Александра Кирилловича был сын Михаил и дочь Феня – училась с Анной Казанцевой в одном классе.

Казанцевым жить в Шепчуле запретили, тогда Агап Николаевич Санаров предложил им переехать не далеко от деревни, поселиться в лесу. Сказал: «Лучшего места вы не найдёте». Собрали пожитки, Санаров повёл их на новое место. Спускаются с крутой горы, бабы крестятся, страшно ехать. Место действительно оказалось очень удобным для житья. В четырёх километрах от Шепчуля. Со стороны крутая гора, по левую сторону речушка течёт, за ней крутой хребет, поросший сосновым

лесом, по правую сторону пологий склон небольшой горы. Место казалось как в яме. Казанцевы так и прозвали своё поселение – Яма. Место удобно, солнечное, да к тому же и земля оказалась плодородной. На возвышенности поставили избы Иван, Евстафий, Павел, Самсон. Несколько в стороне стояла изба Ефима. Позже в Яму приехали Черновы и Черемновы. На время в Яму приезжали Зорины Иван Алексеевич с семьёй, жили у Евстафия Савельевича. Зорин купил у Ефима жеребца, молодого, жирного. «У всех есть лошади, у меня нет». Но вскоре заколол его на мясо. Ефим обиделся на него: «Знал бы, что заколешь, не продал бы!». Сын Зорина Ивана Василий не просто рыбачил в речке, а рыбу продавал проезжим на дороге. Разложит на обочине хариусов, продаст и доволен. Деньги были у него всегда. Отдаст матери пятёрку, а у самого ещё больше денег останется. Его брата Николая Зорина взяли в армию, и он погиб на войне. Пожив в Яме Зорины уехали в Таштып.

Постепенно обживались на новом месте, построили бани на берегу речушки. Один мужик случайно вышел на Яму, ночевал и подсказал мужикам гнать дёготь и продавать в Таштып на базаре, да ещё и смолу. Занялись делом, появились деньги.

Евстафий работал в Матуре, на своих лошадях Шурке и Карьке возил груз с Таштыпа на Матур. Сначала купили корову на две семьи с бабой Акулиной. Позже она купила телку, корова осталась Евстафию. Нужны были деньги, и Арина попросила дочерей пожить в няньках: «Поживите, девчонки, по очереди, неделю Стюра, неделю Аня». В Шепчуле жила семья Абрама Терентьевича и Павлины Эманнуиловны Морочова. У них был мальчик Федя трёх лет. Стюра пожила у Морочовых неделю и отрез отказалась, со слезами. Пришлось в няньках жить Анне. Аня им понравилась, Федя к ней привык. Предложили жить с ними. Как начинались сельхоз работы, Морочовы уходили работать в поле или огород, Аня оставалась водиться с мальчиком. На выходных Аня возвращалась домой к родителям в Яму. Морочовы давали домой мяса, молоко, другие продукты. Казанцевы в это время строились, и деньги, и продукты были не лишние. Потом Аня опять на неделю уходила в няньки. Морочовы были кержаками-беспоповцами и строго соблюдали определённые правила, обычаи, не в коем случае не ели в месте с инаковерцами, была своя посуда. У Анны был свой стол, посуда отдельная. Ей категорически запрещалось пользоваться хозяйской посудой, пить воду из хозяйской бочки. В ограде тёк ручей и был приспособлен побег, пили воду из ручья. У мальчика Феде тоже была своя посуда. Если кто из «мирских» приходил в гости, хозяева сажали за стол Анны, накрывали стол, угощали. Не доедят гости, например, мёд, предлагали Анне доесть, «а то выбросим». Приходил в гости Панкрат



Руднев (житель Шепчуля), его хозяева угощали как мирского. Научил Аню: «Ешь с их посуды, они же не видят». Конечно, Анне обидны были подобные порядки хозяев, иногда, по совету Панкрата, то мёд подчерпнёт из бочки хозяйским черпаком, то воды попьёт.

Шло время, Казанцевы обустроились, необходимость наниматься в няньки отпала, да и дома рабочие руки нужны. Как-то родители сказали Анне: поживи ещё эту недельку, возвращайся домой, и больше не будешь жить там, надо дома помогать. Анна не вытерпела до конца недели, рассказала Морочовым. В тот же день Абрам Терентьевич с женой пришли к Казанцевым и просили отдать им в дочери Анну. У них дети умирали до трёх лет, хотели Аню взять в дочери. Евстафий Савельевич слушает их, а у самого слёзы. Говорит им: «По миру пойду, но детей не отдам». Так Аня стала жить дома. В школу в Киржацкий Шепчуль ходили втроём – Стюра, Аня и Ваня, (ему тогда было шесть лет), все вместе в один класс. В Шепчуле была двухклассная школа, учителя звали Николай Максимович. Учил детей читать, писать, считать. Устраивал шуточные соревнования между ямскими и шепчульскими девочками. Маленькой ростом Анне учитель поставил соперницей рослую девочку, Анна шустро поставила ей подножку, и девочка упала, все засмеялись. В школу ходить приходилось через тайгу три километра. Случалось всякое. Попадали под пожар лесной, всё дымом заволокло, куда идти – неизвестно. Разбились по одному, кто найдёт тропу – зовёт остальных. Бывало наводнение – вода с лога шла стеной с гор, несло палки, брёвна. Страшно. Затопило бани. Маша Казанцева дяди Паши дочь забралась на баню, а тут вода разлилась. Так и сидела на крыше, на помощь звала.

У Евстафия Савельевича был свой граммофон с трубой, купили пластинки. Шепчульская молодёжь приходила в Яму слушать музыку. Их и чаем Казанцевы напоят (хотя кержаки с чужой посуды не едят). Приходила в гости Екатерина Руднева, дочь Панкрата Руднева, хорошие они люди были. Рядом с Морочовыми жил старичок Лазарь Понамарёв, угощал ребятшек мёдом.

Морочов Абрам Терентьевич ушёл в армию, Павлина была беременна. Сам Абрам погиб на войне, его жена родила двойню и с тремя детьми жила за Верх-Таштыпом в Деревне Бор. Жили бедно.

В трёх километрах от поселения Казанцевых Яма в конце лога стояла изба, где жила большая семья Борбылевых. Одного из сыновей звали Парамон, он был помладше Евстафия, его жена дружила с Ириной. Этот лог так и называли Борбылевым, и начинался он сразу от дома Ивана Савельевича.

Постепенно обзавелись хозяйством. У Ев-

стафия была очень хорошая корова-ведерница. Собьют масло, Евстафий Савельевич пойдёт в Киржацкий Шепчуль, отнесёт ведро 12 килограмм, масло сдавали там заготовителю. Держали пару породистых свиней, поросят кололи маленькими, оставляли парочку. Держали много куриц, бывало, нанесут яиц где-нибудь в траве, выпарит цеплят, потом приведёт за собой несущка стайку жёлтых комочков. Лошадей было две – мерин Карька и кобылица Шурка. На лошадях ездили по чернику на шепчульские горы, Анна со Стюрой на Карьке, Евстафий с женой на Шурке. В одном логу Евстафий нашел много смородины – крупная, как виноград. Набрали все сумы, армяк разослали, и в него насыпали с горой, кое-как доехали. Варенье не варили, ягоду сушили. Варили сахарный сироп, заливали ягоду в кадках. Зимой замерзала ягода, рубили и ели. Черемновы возили ягоду продавать в Таштып.

Коров пасли в Борбылевском логу. Раз пришли корова с тёлкой подранные – корова без хвоста, тёлка с ранами – напали волки. Ружей у Казанцевых не было, и никто не охотился, хотя зверья было много – мяса и своего хватало. В ручье рыба водилось в изобилии, дети ради развлечения ходили хариусов ловить, несли домой, Ирина Яковлевна ругала их: «Зачем наловили, ещё ту рыбу не съели». По правую сторону Борбылевского лога Казанцевы разработали землю на возвышенности, сеяли ячмень, просо, пшеницу, подсолнечник, бахчи. Солнечного тепла на солнцепёке хватало, вызревали арбузы, дыни, тыквы. Евстафий Савельевич говорил: «Пшеницу молотить цепами будем, а то лошадьми сорно».

У братки Мити Черемнова лошадей не было, просил лошадь у Евстафия. У Максима Васильевича и Степаниды Черемнова, кроме сына Мити, были дочери Екатерина (замужем за Иваном Шевелевым), Анна (замужем за Павлом Копыловым) и Федосья (была ненормальная). Сам Максим Васильевич помогал Роману Копылову строить дом в Матуре, ставить крышу, но простудился, получил двухстороннее воспаление лёгких и умер. Похоронили его в Яме, недалеко от дороги в Шепчуль. Там же были похоронены и двое ребятшек Евстафия Савельевича, девочка и мальчик Саша. Саше было три года, простудился, родители повезли его в Матур к фельдшеру Ефиму Алексеевичу Рассказову. Тот сделал мальчику укол и на обратном пути Саша умер от двухсторонней пневмонии. Приехали в Яму, у ребёнка ветром кудри развеивает. Выбежала навстречу Аня, говорит: «Ведь холодно Саше!» Ирина с грустью со слезами отвечает: «Нет, ему уже не холодно».

Время шло. Дети закончили Шепчульскую двухклассную школу, необходимо было учиться дальше. Как бы всем не хотелось, но пришлось всем разъехаться из Ямы. Уезжали в основном в



Таштып. Павел, Ефим, Самсон уехали в Таштып, купили избы себе. Евстафий Савельевич собрал вещи и на лошадях Шурке и Карьке приехал в Таштып к братьям. Но ночью лошадь Шурку украли. Евстафий привёз воз на Карьке, вернулся в Таштып и второй воз перевёз обратно в Яму. Евстафий Савельевич решил: если сразу обокрали, то и не поедem сюда жить. Братка Митя Черемнов потом видел Шурку в обозе, записал, какой обоз, Евстафий поехал, разыскал и вернул Шурку.

ПЕРЕЕЗД КАЗАНЦЕВЫХ В МАТУР

Дети Евстафия Савельевича Аня, Стюра и Ваня пошли в третий класс Матурской школы. Жили на квартире Устины Савельевны Копыловой. Их дом стоял недалеко от Партизанской улицы, переулок уходил вправо выше дома Мельниковых на берегу Кулявы, на отшибе. Затем переехала и вся семья Евстафия. Сняли в аренду полдома у Анны Еремеевны Штыгашевой, прозвище у неё было Сашокова. Квартира по тем временам была большая: комната, кухня. За стеной в соседях жил Павел Николаевич Беляев (позже родня по Стюре). Потом купили свой домик за клубом, бывшей церковью, на самой горе. Изба была небольшая, перегородили пополам, кухню сделали большой, а спальня вышла маленькой. Уезжая из Ямы, Евстафий Савельевич заколол всех коров, весь скот, думая, что на Матуре будут проблемы с кормами. Когда приехали на Матур, увидели, что бедная вдова с детьми держит двух коров, телят, сена не запасла вдоволь и выгоняет скот на улицу и те сами себе добывали корм. Пожалели, что коров закололи, да делать нечего.

Иван Савельевич Казанцев купил дом в Матуре по улице Советской напротив современного сельсовета. Позже, когда Виктор Сенотрусов убил своего отца в доме около семнадцатого магазина, Тоня купила дом у дяди Ивана. Тоня ещё недовольна была, что свой родственник, дядька продал дом дорого. Иван Савельевич, продав свой дом, будучи уже в преклонном возрасте, переехал к дочери – Галине Ивановне Нароманчиной, где и жил с женой во времянке (по улице Школьной 4-1) до самой смерти. Работал в лесничестве.

С Ямы Казанцевы переехали в 1932-1933 гг. Евстафий Савельевич устроился в ОРС Матурского леспромхоза. Работал простым рабочим, грузчиком. Временно работал начальником – завхозом в организации «Матурский КУСТ». Контора находилась в Арбатах. Евстафий Савельевич, хотя и был неграмотным, работу свою знал хорошо. Баба Ирина не раз уговаривала его уйти с ответственной должности, но он отмахивался. Один раз пошутили над Евстафием: написали на листе бумаги: «Евстафий Савельевич, сегодня в двенадцать часов ночи мы придём тебя убьём», и с другими бумагами дали ему на подпись. Евстафий Савельевич, ничего не

подозревая, поставил свою подпись. Научился расписываться «Казанц.». Все смеются, Евстафий не поймёт, забеспокоился. Когда ему прочитали, под чем он расписался, он всё понял. С ответственной должности ушёл, так как можно было в то время и в тюрьму попасть запросто. Работал он и на аэродроме.

Анна Евстафьевна Казанцева в 1940 г. закончила 7 класс Матурской школы. В 1941 г. началась война с Германией, и учиться дальше не было возможности. После школы Анна возила на лошади так называемый буфет. В лог за совхозом, где располагался маралятник. Продавала хлеб, чай, махорку рабочим, жившим в бараке. Первый раз поехала с братом Иваном, на следующий день поехала уже одна, да лошадь распряглась. Совсем молодая ещё девчонка, Аня не смогла справиться с лошадью. Проезжий мужик помог запрячь лошадь да наругал, что ездит одна и не справляется.

17 февраля 1942 г. устроилась на работу в РАЙФО на должность налогового агента в Матурский сельсовет. Работа была не из лёгких. Шла война, налоги были большие, срок уплаты не дожидали, требования строгие. Служащих РАЙФО ознакомили с приказом: «В случае невыполнения государственного плана по сбору налогов будете привлекаться к суду по закону военного времени». Обязанностью Анны Евстафьевны был сбор государственных налогов с населения. Территория обслуживания, география Матура с окрестными селениями огромна – одиннадцать точек населённых пунктов, пять артелей, селения единоличников, разбросанных по тайге. Собирала налоги с населения, проживающего в сёлах: Вершина Матура, Верхний Матур, Нижний Матур, Мизюгол, Усть-Матур, Клачик, Томалык, два Балахташа, Ада, Алдеш; три пасеки: пасека Гордеевых Михаила (служил в армии, был на фронте) и Агнии Потаповны в Алдеше, пасека Затева за Адинским хребтом, пасека Пахотина в верховьях Матура (позже пасека Ащеулова, позже Федоскина). Промысловые артели специализировались по сбору живицы, сдавали в Таштып. Промысловая артель «Первый шаг второй пятилетки» находилась в деревне Клачик (Тлачах), где жили в основном хакасы из рода Шульбаевых, несколько семей Еркековых, из русских – Нагайцевы. Артель «Химик» находилась в деревне Томалык, где работали хакасы Тадановы, немного семей Кызынгашевых. По словам Анны Евстафьевны, артели эти были богатые, налоги сдавали вовремя. На Нижнем Матуре стояла артель «Седьмой Съезд Советов». Жили там хакасы Кызынгашевы, Отыргашевы. Эта артель не приносила много дохода, население жило беднее. Налоги с них собирать было сложно – денег не хватало. В Матуре колхоз «Шаг пятилетки» также специализировался на сборе живицы. В Алдеше, Парлагеше



жили единоличники. В Парлагеше стоял один дом Федосовых, где жили две сестры Анна Семёновна и Евдокия Семёновна. Жили не богато. Сеяли пшеницу, сдавали государству. У них даже коня не было. Анна Семёновна была замужем за Григорием Акулининым, председателем сельсовета (погиб в Великую Отечественную войну). Семь-восемь домов единоличников-хакасов находились в Алдеше рядом с пасекой Анны Потаповны Гордеевой, помогали на пасеке, хозяйка их даже побаивалась.

Налоги во время войны были большие:

Единоличники – 520 рублей, если военнообязанный – 720 рублей

Мужчины не единоличники – 420 рублей, если военнообязанный – 520 рублей

Домохозяйки – 360 рублей

Налог за лошадь – 300-350 рублей.

С артельщиков высчитывали с зарплаты. В основном люди жили бедно. Мужчины воевали на фронте, работали женщины. Придет налоговой агент в дом единоличников-хакасов – детей полон дом, все раздетые, в доме ничего нет, налог платить нечем, но никто от него не освобождался. Сбирать налоги Анна Евстафьевна ездила на лошади Джимуранке – пугливая лошадка была, увидит встречных, заиграет, заплещет. Но часто приходилось ходить пешком за десятки километров – лошадь забирали в РАЙФО в Таштып. Работа была тяжёлая и очень опасная. Ходила одна по таёжной тропинке между посёлками с сумкой казённых денег. В окрестностях шарилась дезертиры. Не раз Анне Евстафьевне, молодой девчухе приходилось во весь дух уносить ноги от лихих людишек. В 1945 г. Анне Евстафьевне удалось наконец уволиться с такой опасной работы.

Дети Евстафия Савельевича выросли, получили образование, устроились в жизни. Анастасия Евстафьевна вышла замуж за Алексея Александровича Артамонова, работала учителем в школе в Арбатах. Анна Евстафьевна работала в Матурской школе лаборантом. Вышла замуж за Григория Васильевича Нагайцева. Григорий Васильевич всю жизнь проработал учителем истории в Матурской школе, человеком был уважаемым, образованным и любознательным. Много сил, энергии потратил на изучение и сохранение истории родного села. Именно благодаря Григорию Васильевичу до нас дошли сведения об образовании села Матур, о его первых жителях. Он побеседовал со всеми старейшинами села, собрал бесценный этнографический материал. Иван Евстафьевич воевал в Великую Отечественную войну, погиб в 1943 г. Василий Евстафьевич окончил Красноярский технологический институт, долгое время работал в Матурском лесничестве. После перевёлся лесничим в Шушенское лесничество. Полина Евстафьевна окончила Абаканское медучилище в 1945 г., участвовала в

войне с Японией. Вернувшись в Матур, работала фельдшером в больнице. Полина Евстафьевна воистину неутомимый труженик, профессионал своего дела. Сколько времени и сил, здоровья отдала она на благо своего села, сколько людей спасла от смерти, вылечила, сколько младенцев родились у неё на руках. Замужем была за Терентием Ивановичем Толстовым. Терентий Иванович фронтовик, орденосец, окончил Красноярский технологический институт, работал помощником лесничего в Матурском лесничестве.

Е. П. МАМЫШЕВА

Ананий Тимофеевич Казанакوف (1886–1950)

(К 130-летию юбилею)

Статья посвящена деятельности Анания Тимофеевича Казанакова, посвятившего свою жизнь делу развития хакасского языка в сложные 1920-1940-е гг.

E. P. MAMYSHEVA

The article is about activities of Ananias Timofeevitch Kazanakov, who devoted his life to the development of the Khakas language in the difficult 1920-1940-ies.

Одной из новых тенденций в развитии современной российской историографии стало внимание к человеческому измерению истории. Долгое время в отечественной, да и в зарубежной историографии преобладающим оставался интерес к выдающимся личностям, «которые некогда появившись, проходят затем через века, через тысячелетия, через всю доступную нашему умственному взору смену эпох и поколений» [Репина. 2005. С. 7]. На современном этапе развития исторической науки применение биографического метода в изучении истории XX в. представляется наиболее актуальным, поскольку без осмысления биографий участников социально-экономических и политических процессов невозможно понимание происходивших в то время изменений. Биография героя, воссозданная в контексте истории Хакасии 1920-1930-х гг., нами рассматривается как ее особое измерение. Такой подход состоит в том, что занимаясь реконструкцией чьей-то судьбы, автор одновременно осуществляет познание того исторического социума, в котором сформировался его герой, реализовался как профессионал и проявил свой характер и волю. Особенно интересно проследить за тем выбором, который стоял перед тем или иным человеком, и за осуществлением принятого им решения» [Щербакова. 2013].

В настоящей статье предпринимается по-



пытка реконструкции биографии одного из ярких участников национально-языкового строительства в Хакасии, известного сына земли таштыпской – Анания Тимофеевича Казанакова. В Национальном архиве Республики Хакасия сохранились фрагменты его автобиографии, анкеты советского и партийного работника, на основе которых представляется возможным восстановление его жизненного пути. Необходимость обращения к деятельности Казанакова приобретает еще большую актуальность в связи с его 130-летним юбилеем. Следует отметить, что в региональной советской историографии его имя упоминалось в контексте истории становления хакасской письменности. Значительный вклад в изучение жизнедеятельности Анания Тимофеевича внес К. М. Патачаков [Патачаков. 1990].

Ананий Тимофеевич Казанаков родился в 1886 г. в с. Матур Сейской инородной управы Минусинского уезда в бедной крестьянской семье. Его родители не имели личного подсобного хозяйства, занимались охотой и рыболовством, сбором дикоросов. В течение 1897-1900 гг. Ананий обучался в Матурской церковно-приходской миссионерской школе [Патачаков. 1990. С. 74]. Дальнейшее обучение он продолжил в Бийском городском катехизаторском училище, его готовили к карьере священнослужителя. Однако Казанакова больше привлекала педагогическая деятельность: в 1905 г. он поступил в Томский учительский институт [Мамышева. 2013. С. 93]. В том же году Казанаков был вовлечен в студенческое революционное движение. В своей автобиографии он писал: «Революция 1905 г. выбросила меня за борт». Во время разгона очередной студенческой демонстрации студент получил травму ноги от удара лошади жандарма. Ему пришлось оставить учебу, Ананий уехал в Саралу на золотые прииски, работал на Андреевском руднике. Затем он перебрался поближе к родным местам и устроился рабочим на Кызасских золотых приисках Кузнецкого уезда Томской области (территория современного Таштыпского района Хакасии).

В 1908 г. Казанаков перешел на учительскую работу в Усть-Анзасскую школу Мрасской волости Кузнецкого уезда [Мамышева. 2013. С. 93]. Учителем в школе он проработал порядка десяти лет, в июне 1917 г. он был избран на должность секретаря Мрасского волостного исполкома, в которой проработал три года, до июля 1920 г. [Мамышева. 2013. С. 93]. В 1918-1920 гг. Ананий Тимофеевич принимал участие в работе Кузнецкого уездного съезда советов. «20 июля 1920 г. выехал в с. Матур ввиду начавшегося в Кузнецком уезде голода», – писал Казанаков в воспоминаниях [Мамышева. 2013. С. 94]. С августа 1920 г. А. Т. Казанаков вновь занялся преподавательской работой в Матурской средней школе.

Важное место в национально-языковой поли-

тике государства занимала проблема языка, и, в частности, такой ее аспект, как определение места и роли родного языка в сфере просвещения. Начальное обучение на родном языке было признано главным принципом национальной языковой политики советской России. Острым стал вопрос о коренизации уже имеющихся национальных школ и открытии новых. Практическая реализация программы коренизации в Сибири была затруднена отсутствием письменности, учебников и пособий на двух языках, педагогических кадров. В этой связи в только что сформированном Хакасском уездном исполкоме было вновь обращено внимание к Казанакову как к одному из образованных представителей коренной национальности. 25 февраля 1925 г. он был рекомендован Хакасским укомом РКП (б) на должность инспектора соцвоса при Хакасском уездном отделе народного образования. По приезду в с. Усть-Абаканское в марте 1925 г. его назначили инструктором уисполкома [Мамышева. 2013. С. 95]. Одновременно Казанаков был включен в состав специальной комиссии по созданию хакасской письменности. По заданию комиссии Казанаков написал на новом алфавите книгу для чтения «Хакасская школа». Книга увидела свет в ноябре 1926 г. в Москве.

В ходе преобразования Хакасского уезда в округ Ананий Тимофеевич возглавил организационный отдел окружного исполкома. В 1926 г. Хакасский окружной комитет ВКП (б) направил Казанакова преподавателем на хакасское отделение Красноярской советско-партийной школы. Педагог внимательно относился к своим землякам и по мере своих сил заботился об их быте. Неоднократно Ананий Тимофеевич обращался с ходатайствами в окружной исполком и в окружном комсомоле о необходимости оказания материальной помощи, предоставления теплой одежды хакасам-слушателям школы [Патачаков. 1990. С. 76].

В 1930 г. Казанаков перешел на работу в открывшуюся в Хакасской автономной области советско-партийную школу, где проработал до 1940 г. Педагогическая деятельность по-прежнему совмещалась с участием в развитии хакасского литературного языка. В 1936 г. Ананий Тимофеевич принял участие в работе областной языковедческой конференции, в повестке дня которой стоял вопрос о подготовке хакасских учебников на латинице. В октябре 1936 г. он заключил с областным комитетом нового алфавита (ОК НА) издательский договор, одним из условий которого была подготовка им к июлю 1937 г. научной сравнительной грамматики хакасского языка [Мамышева. 2013. С. 95]. В 1937 г. он подготовил к печати «Учебник хакасского языка для русских» на латинизированном алфавите. Однако эти труды оказались напрасными, поскольку



в 1938 г. по всей стране начался отказ от латиницы как основы национальных алфавитов.

После принятия в 1938-1939 гг. властями решения о переводе хакасского алфавита на кириллицу Казанаков вновь был активно задействован в процессе составления учебников на новой основе, в редактировании и переписывании переводов на русский алфавит, так как все они были написаны на латинском алфавите. Обратный перевод алфавита хакасского алфавита на русскую графику произошел в 1939 г. Хакасский обком ВКП (б) в июне 1938 г. принял постановление «просить ЦК ВКП (б) и Крайком ВКП (б) ускорить решение о переводе хакасской письменности с латинизированного на русский алфавит». Такой поворот в языковой политике вновь вызвал большие трудности, особенно в вопросах издательской деятельности. В частности, в докладной записке директора Хакасского филиала КрайГИза о состоянии работы учреждения на 13 апреля 1939 г. отмечалось, что работа филиала приостановлена с июня 1938 г.: «филиал ничего не издает, ввиду отсутствия шрифта» [Мамышева. 2011. С. 526].

Дополнительные сложности создавала необходимость редактирования и переписывания материалов на русский алфавит, так как много переводов было написано на латинском алфавите. В связи с переходом на кириллицу коррективке подлежала орфография и грамматика хакасского письма. Все мероприятия требовали средств, однако их катастрофически не хватало даже на оплату труда переводчиков.

В связи с переходом на кириллицу коррективке подлежали орфография и грамматика хакасского письма. Все мероприятия требовали средств, однако их катастрофически не хватало даже на оплату труда работников. В частности, Казанаков, выполнявший основную работу по переводу, в своих письмах в обком партии писал, что находится в ««горниле нужды» из-за невыплаты полагающихся ему по договорам средств». В ходе форсированной работы над переводами было подорвано здоровье Казанакова, который писал: «Кроме голода, страшных унижений и болезни она мне ничего не дала» [Мамышева. 2013. С. 95].

Тем не менее, 1939-1942 гг. оказались для Казанакова довольно плодотворными. В 1939 г. он подготовил «Букварь» для первого класса, «Орфографию хакасского языка», «Сборник упражнений по правописанию», «Учебник хакасского языка. Грамматика и правописание» (в двух частях). В сложные для страны годы Великой Отечественной войны Ананий Тимофеевич продолжал работать над учебниками по хакасской грамматике и в 1942 г. он выпустил учебник для 6-7 классов неполных средних школ [Мамышева. 2013. С. 95]. В 1943 г. 57-семилетнего Казанакова призвали на фронт в

ряды Красной армии. Но уже в следующем 1944 г. он был комиссован. По возвращении в Хакасию Ананий Тимофеевич начал работать методистом по хакасскому языку в институте повышения квалификации учителей. Он стал одним из первых преподавателей кафедры хакасской филологии, которая была «открыта в тяжелый военный 1943 год при литературном факультете Абаканского государственного учительского института» [Кызласова. 2014. С. 128]. В 1948 г. совместно с учителем И. Ф. Коковым они издали учебник для второго класса начальной школы «Граматику хакасского языка». Она явилась последней творческой работой талантливого методиста. В 1950 г. А. Т. Казанаков умер после продолжительной болезни.

Таким образом, А. Т. Казанакова следует отнести к той когорте деятелей, которые появились в ответственный период на общественно-политической арене, были подготовлены теоретически, понимали остроту национального вопроса, и вложили свой титанический труд в дело развития письменного языка и просвещения своего народа.

Список литературы:

История через личность: историческая биография сегодня / под редакцией Л.П. Репиной. М.: Круг, 2010. 720 с.

Кызласова И. Л. Кафедра хакасской филологии: история и современность // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2014. № 7. С. 127-131.

Мамышева Е. П. Латинизация хакасского алфавита в 1930-е годы в судьбах национальной интеллигенции // Исторический опыт взаимодействия народов и цивилизаций: к 350-летию присоединения Бурятии к России: сборник научных статей / науч. ред. Б. В. Базаров / отв. ред. Л. В. Курас. Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2011. С. 524-528.

Мамышева Е. П. Национально-языковое строительство в Хакасии в 1920-1930-е гг. сквозь призму биографической истории // Человек и его время в истории Хакасии и сопредельных территорий / Н. Н. Медведева [и др.]. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2013. С. 66-96.

Щербакова О. М. История через личность: историческая биография деятеля военно-промышленного комплекса // Гуманитарный вестник. 2013, вып. 9. URL: <http://hmbul.bmstu.ru/catalog/histarch/hidden/124.html> (дата обращения: 29.08.2016 г.).

**В. К. ШУЛБАЕВ****Слово о матерях и вдовах воинов,
погибших в Великой Отечественной войне
1941–1945 гг.**

Женищины, матери и вдовы воинов, погибших в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., своим трудовым, гражданским и материнским подвигом приблизили день Победы, сделали все, что могли, чтобы сохранить и вырастить для страны новое поколение. Эти святые женищины немногочисленного хакасского народа, как и всего русского, российского и народов бывшего СССР, должны остаться в памяти людей в последующих веках.

V. K. SHULBAEV**Speech about mothers and widows of
soldiers, killed in the GREAT Patriotic war
of 1941–1945**

Women, widows and widows of soldiers, killed in the Great Patriotic war of 1941–1945, are hastened the day of Victory by their labor, civil and maternal widows. They did everything, they could save and grow for the country's new generation. These holy women of my small Khakass people, like as everything Russian and the peoples of the former Soviet Union, should remain in the memory of people in later centuries.

Прошло более 70 лет со дня окончания самой кровопролитной в истории человечества войны. Все меньше и меньше остается живых участников, фронтовиков и тружеников тыла, неимоверно тяжелым трудом и ратным подвигом своим принесшим Великую Победу. Среди них осталось еще очень небольшое число людей особенно трудной судьбы, женщин, чьи мужья не вернулись домой. А Матерей погибших воинов теперь вряд ли уже можно встретить на этом белом свете.

Живые всегда должны знать и помнить о матерях и женах погибших за свою Родину солдат.

Мне довелось видеть этих женщин в своем родном селе Анчул Таштыпского района в конце 1940-х – 1980-х гг. Многих из них я хорошо знал, так как с их младшими сыновьями дружил. Мы играли в многочисленные интересные деревенские игры. Вооруженные самодельным луком и стрелами, охотились на бурундуков, ходили собирать вкусную таежную смородину, малину и другую ягоду, которую в основном в тот же день вечером несли для сдачи на заготовительные пункты в обмен на небольшие денежные суммы, которые потом расходовали на подготовку к школе, покупая карандаши, ручки, тетрадки и учебники. Заработки некоторых ребят, особенно старательных и упорных, позволяли им приобрести товары и несколько дороже: кто купит рубашку, у кого-то хватало денег

и на обувь. Работали, будучи подростками, в летние каникулы на заготовке силоса, сена и других кормов для крупного рогатого скота местной фермы Абазинского совхоза.

Среди вдов войны из нашего села первой в памяти всплывает образ матери моего старшего товарища Николая Аксиньи (Оканий) Ивановны Шулбаевой, в девичестве Бутанаевой, 1909 г. рождения (умерла в 1983 г.). Она в войну выкормила, не дала умереть, и вырастила, а в послевоенные годы воспитала, поставила на ноги своих детей: Марию, Антона, Константина, Кирилла и Николая.

Как смогла? Не знаю. Наверное, помогали соседям, может быть, колхоз, возможно, была помощь и по линии военкомата. Это, скорее всего, после того, как домой пришла похоронка. Старший сын Аксиньи Ивановны Антон хорошо помнил, как семья выживала в военные годы. Питание было скудным. В трескучие зимние морозы мальчик помогал маме привести на санях или принести на худеньких плечах сено по глубокому снегу из отдаленного участка (покоса) для кормилицы-коровы. Собирал в лесу старые, поросшие седым мхом сучья для отопления избы и приготовления пищи. Антон Константинович рассказывал, что одет он был во время этих работ в подобие пальто или халата из мешковины, штанов не было. Было очень холодно и голодно. Впоследствии это сказалось на здоровье мальчика, но в то критическое время матери и Антону важнее всего было выжить, сохранить жизнь младшим.

В подобных условиях жили семьи большинства фронтовиков и вдов войны. Среди них семьи: Шулбаевой Анастасии (Кичиш Хыс) Григорьевны 1908 года рождения; Шулбаевой Марии (Татан) Никитичны (1895 г. р.); Шулбаевой Екатерины (Кетриш) Ивановны (1910 г. р.); Шулбаевой Марии (Машан) Яковлевны (1903 г. р.); Шулбаевой Квунии (Квойна) Терентьевны, в девичестве Канзычаковой, (1910 г. р.); Радионовой Арики, в девичестве Шулбаевой; Тюмерековой Анастасии (Ноян) Семеновны, в девичестве Шулбаевой, (1909 г. р.); Тюмерековой Пагей; Кужаковой Парасковьи (Пориях) Давыдовны, в девичестве Шулбаевой, (1910 г. р.); Шулбаевой Анастасии Андреевны (1908 г. р.); Тюмерековой Ольги Павловны (1910 г. р.); Шулбаевой Евдокии (Хысторка) Афанасьевны (1913 г. р.); Шулбаевой Татьяны Карловны (1910 г. р.); Шулбаевой Варвары Михайловны (1911 г. р.); Шулбаевой Марфы Николаевны (1912 г. р.); Шулбаевой Аксиньи Захаровны (1907 г. р.); Шулбаевой Елены (муж Ачах, сын Николай Михайлович (Крсан); Шулбаевой Акулины (муж Мукаш, сын Пана); Шулбаевой Накечан и др.

Имена детей в селе, чтобы различать их, если они были тезками, или чтобы была уже точная определенность в том, к какой семье они относятся,



увязывались с именем матери. Например, моего товарища Николая в селе знали как «Оканийнын Колязы» – Аксиньин (Оканий) Коля, или мой родственник Василий, Анастасии (Ноян) Василий был и есть «Нояннын Василий!». Называли подростков: «Кичиш Хыстын Василий!», «Порияхтын Геназы» и т. д.

Иногда, я видел, ощущал завистливые, пронзительно грустные взгляды старших ребят, подростков, мальчишек и девочек, когда в какие-то моменты деревенской жизни оказывался рядом со своим отцом-фронтовиком, живым, хоть и инвалидом войны. А их отцов не было, у них они не вернулись с войны и они знали, что отцов своих они никогда не увидят.... Иногда, в ходе мальчишеских разговоров, в минуты каких-то откровений, старшие ребята говорили: «Хорошо тебе, у вас есть отец, живой». Да, мне и моему брату Владимиру, и сестренкам Сталине и Алле очень повезло, наш отец, израненный и контуженный, но вернулся в свое село. Пришло время, и он познакомился с молоденькой девушкой-учительницей, нашей будущей мамой, обзавелся семьей. И появились мы.

Как же жили семьи вдов? Помогала выживать в трудных условиях традиционная в аалах взаимопомощь соседей, помогали, как могли, родственники, выручала и сама Природа. Но все же было очень тяжело. И даже я, родившийся в конце войны в 1945 г., помню, когда мне было примерно лет шесть, как только сходил снег и появлялись первые цветы и съедобная растительность, мы, малыши, со старшими ребятами шли в луга и на опушки леса. Там нам показывали, какую растительность можно есть. В ход шли цветы медуницы, пучки (малтырган), полевой лук (кобйрген) и другие растения. Затем приходила пора копать сарану, заготавливать черемшу (халба) и т. д. Помню один случай весной 1950 или 1951 г., когда мы вместе со старшими подростками довольно большой группой ходили в деревне по огородам и собирали оставшуюся с прошлой осени картошку. Это была какая-то белая полусухая масса, чем то напоминающая олады, которую мы пытались тут же поджарить на костре и съесть.

Об обстановке, в которой трудились и жили люди во время войны в далеком таежном селе, можно судить по нескольким зарисовкам из воспоминаний свидетелей тех лет. Например, по эпизоду из рассказов Марфы Алексеевны Шулбаевой (Майтаковой) 1906 г. р. Во время войны Марфа Алексеевна, тогда мать двоих детей, Василия и Евдокии (после войны родились Вениамин, Георгий и Людмила), работала продавцом в Анжуйском магазине сельского потребительского общества (сельпо). Муж ее, Прокопий Иванович Шулбаев, воевал на Кольском полуострове в мурманском направлении.

Вместе со своими детьми на попечительстве Марфы Алексеевны были и многочисленные племянники. Работать приходилось очень много, за себя и за мужа-фронтовика. Она с большой болью и грустью вспоминала, каких усилий стоила, например, доставка товаров в село из районного центра Таштыпа или Большой Сеи. С группой молодых женщин и девушек в 12–15 человек, они ранним утром выходили из села и шли пешком за 30 км. в Большую Сею. Там, в складе сельпо им выдавали то, что было, соль, крупу, обувь, ткани, спички, что-то еще из скромного ассортимента товаров той поры, и, распределив между собой примерно по равному весу на каждое женское и девичье плечо, трогались они в обратный путь. Шли в основном босиком. Нужно было переходить бродом реку и несколько впадающих в нее притоков и ручьев. Груз у каждой колхозницы весом в 10–16 кг.

Почему в сельсовете и в колхозе женщинам во время этих «походов» не давали лошадей? Сейчас уже не спросить у Марфы Алексеевны. Наверное, все рабочие лошади были заняты на более важном деле, пахали или боронили пашню, трудились на заготовке сена и уборке урожая, работали на фронт. Машин и тракторов мощностью в десятки лошадиных сил в деревне не было.

Успевали ли эти славные труженицы тыла вернуться домой с тяжелой ношей в тот же день? Вряд ли, скорее всего, ночевали в Большой Сее, Таштыпе или где-нибудь на обратном пути.

Или возьмем эпизод из рассказов Фаины (Феклы) Ильиничны Шулбаевой 1922 г. р. После окончания Абаканского педагогического училища в 1943 г., которое во время войны было эвакуировано и размещалось в с. Таштып, Фаина Ильинична была направлена на работу в Анжуйскую школу учителем русского языка и литературы. Ввиду отсутствия педагогов ей приходилось вести уроки и по другим дисциплинам. Она вспоминает, что в старших классах училось много ребят переростков, всего лишь лет на пять–шесть младше самой учительницы. Дети до глубокой осени, до наступления холодов ходили в школу босиком. Одежда у некоторых ребят состояла из подобия длинной рубахи из грубой ткани, мешковины. Бывало, что под этой одеждой и штанов не было. Ученики на полдник приносили себе печеную картошку, складывая ее до перемены в парты.

Еще одна картина, которую чудом сохранила зрительная память из далекого моего детства, предположительно, из 1949 г. Как сейчас вижу маленькую, иссушенную невзгодами очень пожилую женщину, одетую в темно-серую, высветившуюся на солнце национальную одежду, похожую на длинное демисезонное пальто, перетянутую какой-то бечевкой, и в темном же повязанном на голове



плате. Над худенькими ее плечами и головой возвышается огромная связка, почерневших во времени и обросших седым мхом толстых сосновых сучьев, привязанная к спине веревкой особым шорским способом. Она только что вышла из густого и темного соснового леса, который находится тут же в сотне метров, даже меньше, на окраине деревни. Наклонилась, согнулась под тяжестью. Натруженные руки, спрятанные в широкие рукава ее одежды, висят немного впереди под углом к туловищу.

Эти женщины войны, не дождавшись мужей с фронта, всю свою жизнь без остатка посвятили воспитанию детей, а потом и внуков. Они много работали в колхозе, других организациях и у себя в домашнем хозяйстве, их не видно было на торжественных культурных мероприятиях в клубе и в праздничных деревенских кампаниях. Они, мне думается, до конца своих дней надеялись, что их мужья, отцы их детей, все же не погибли, и совершится чудо, и они вдруг вернутся, постучатся поздно вечером в родную дверь и войдут в избу.

У этих женщин было какое-то особое грустное достоинство. Это святые женщины. И моего немногочисленного хакасского народа, и России, и Великой советской нации. Они своим трудовым гражданским и материнским подвигом приблизили День Победы, сделали все и даже больше, чем было у них сил, чтобы сохранить для страны новое поколение.... Вырастили, воспитали, оставили.... и тихо ушли.

О них живущие на Земле должны помнить всегда, во все времена. Толикой благодарности потомков им могло бы стать создание в Республике Хакасия высокохудожественной скульптурной композиции Матери и Вдовы солдата и офицера, не вернувшихся с фронтов Великой Отечественной войны 1941-1945 гг.





Список сокращений

АГМ – архив города Минусинска
ГАКК – Государственный архив Красноярского края
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГАИО – Государственный архив Иркутской области
ГАРТ – Государственный архив Республики Татарстан
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области
ОДНИ НАРХ – Отдел документов новейшей истории Национального архива Республики Хакасия
ПМА – Полевой материал автора
РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Анайбан Зоя Васильевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН. anayban@mail.ru (г. Москва)

Барабаш Валентина Петровна – кандидат исторических наук, директор КГБ ПОУ «Минусинский колледж культуры и искусства». vrb@yandex.ru (г. Минусинск)

Белоглазов Петр Егорович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Бурнаков Артас Алексеевич – научный сотрудник сектора истории Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Валеев Рамиль Миргасимович – доктор исторических наук, профессор Казанского (Приволжского) государственного университета (г. Казань)

Валеева Роза Закариевна – кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) государственного университета (г. Казань)

Варику Кулбхушан – профессор Университета Джавахарлала Неру.

kwarikoo@gmail.ru (Индия)

Ганболд Идрэй – специалист управления образования Убсунурского аймака.

i.ganbold2013@gmail.ru (Монголия)

Данькина Надежда Анатольевна – кандидат исторических наук, ученый секретарь Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Дацышен Владимир Григорьевич – доктор исторических наук, зав. кафедрой истории Сибирского федерального университета (г. Красноярск)

Енчинов Эркин Валерьевич – кандидат исторических наук, руководитель группы по этнографии Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова.

Evchinov_e@mail.ru (г. Горно-Алтайск)

Кайдаракова Ольга Григорьевна – учитель

хакасского языка и литературы МБОУ «Матурская СОШ им. Героя Советского Союза Г. Т. Зорина».

School_19_226@mail.ru (с. Матур, Хакасия)

Каксин Андрей Данилович – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Каскаракова Зинаида Ефремовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Каташев Максим Степанович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова (г. Горно-Алтайск)

Кимеев Валерий Макарович – доктор исторических наук, профессор кафедры археологии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Кемеровский государственный университет», директор Муниципального бюджетного учреждения экомuzeя-заповедника «Тюльберский городок» Кемеровского муниципального района.

kimeev@mail.ru (г. Кемерово)

Кискидосова Татьяна Александровна – кандидат исторических наук, зав. сектором истории Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Кошелева Альбина Леонтьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры литературы ХГУ им. Н. Ф. Катанова, зав. сектором литературы Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Кызласов Артем Самуилович – кандидат филологических наук, зав. сектором языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Лушникова Ольга Леонидовна – кандидат социологических наук, и. о. зав. сектором экономики и социологии Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)



Майнагашева Нина Семеновна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора литературы Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Мамышева Елена Петровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова.
sozor@mail.ru (г. Абакан)

Минеева Мария Сергеевна – аспирант Казанского (Приволжского) Федерального университета (г. Казань)

Нагайцев Е. М. – краевед (с. Матур, Хакасия)

Патачакова Зинаида Семеновна – учитель хакасского языка и литературы МБОУ Нижнесирская основная образовательная школа (с. Нижние Сиры, Хакасия).

Мшенецкий Рустик – настоятель Свято-Введенского храма в г. Саяногорске, руководитель епархиального отдела по делам молодежи, и.о. благочинного Саяногорского округа (г. Саяногорск, Хакасия)

Могилат Роман Васильевич – настоятель Прихода Христорождественского храма в с. Таштып Республики Хакасия Абаканской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) священник, настоятель Христорождественского храма с. Таштып (с. Таштып, Хакасия)

Салата Галина Александровна – кандидат педагогических наук, министр образования Республики Хакасия

Санжиева Татьяна Ефремовна – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Бурятии Бурятского государственного университета.
sanj_te@mail.ru (г. Улан-Удэ)

Селютина Ираида Яковлевна – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института филологии Сибирского отделения Российской Академии наук (ИФЛ СО РАН). siya irina@mail.ru (г. Новосибирск)

Смолина Ирина Геннадьевна – кандидат юридических наук, заместитель Главы Республики Хакасия, Председатель Правительства Республики Хакасия

Тензин Чодураа Мочак-Хаевна – кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований.

tenzinchoduraa@gmail.ru (г. Кызыл)

Тиникова Елена Евгеньевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела по международным и межрегиональным связям Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Тугужекова Валентина Николаевна – доктор исторических наук, профессор, директор Хакас-

ского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. khaknauka@yandex.ru (г. Абакан).

Ултургашева Бэлла Анатольевна – учитель истории и обществознания Православной гимназии им. Святителя Иннокентия Московского (г. Абакан).

Ушницкий Василий Васильевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Сибири СО РАН (Якутск).
voma@mail.ru

Хабибуллин Марс Забирович – кандидат исторических наук, ученый секретарь Института татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан, доцент. kazanmars@rambler.ru (г. Казань)

Хисамитдинова Фирдаус Гильмитдиновна – доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Института истории, языка, литературы УНЦ РАН. hisamitdinova@list.ru (г. Уфа)

Чаптыкова Юлия Иннокентьевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора фольклора Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Чебочакова Ирина Максимовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Чертыков Валерий Карпович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора истории Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Чертыкова Мария Дмитриевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова (г. Абакан).
chertikova@yandex.ru

Чулууны Эрдэнэхуу Ойлд – менеджер по обучению средней школы Хяргас сум Увс аймака (Монголия). erdenekhuuchuluun1963@gmail.com

Шапошников Георгий Михайлович – кандидат экономических наук, старший научный сотрудник сектора экономики и социологии Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)

Шекшеев Александр Петрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник (г. Абакан)

Шулбаев Валерий Константинович – кандидат экономических наук, старший научный сотрудник сектора экономики и социологии Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан)



НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ САЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

**Материалы Третьей Международной научной конференции,
посвященной 155-летию со дня рождения хакасского просветителя,
лингвиста, этнографа Ивана Матвеевича Штыгашева
(26-28 октября 2016 года)**

Компьютерное обеспечение:

Дувакина Н.М.

Подписано в печать 04.10.2016. Формат 60х90 1/8.

Усл.печ.л. 21,55. Уч.-изд.л. 21,75. Тираж 100 экз.

Св-во № 1051901115200 от 22.12.2005.

Отпечатано с оригинал-макета на ризографе «RISO»

г. Абакан, ул. Промышленная, 31

Тел. 89233903363